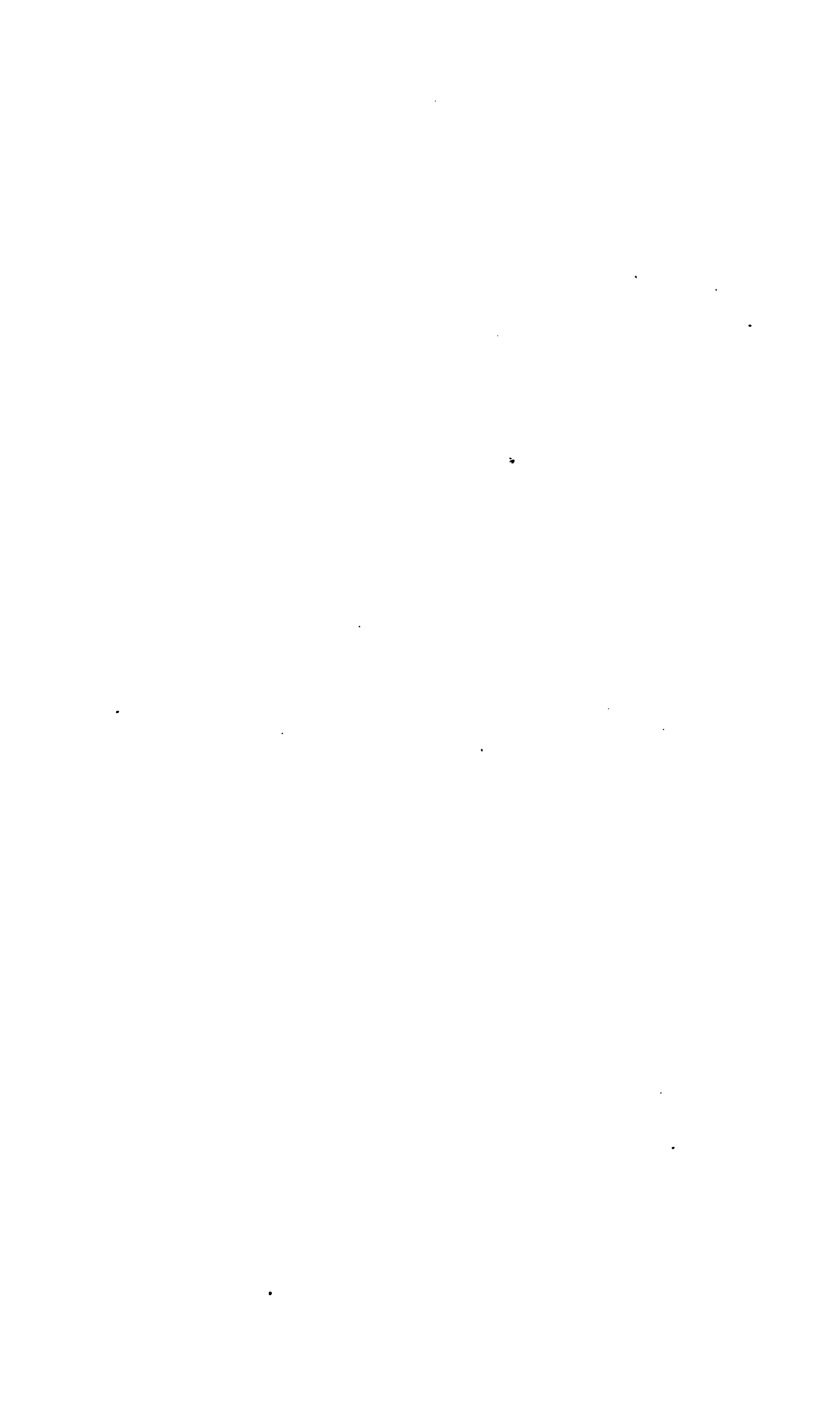
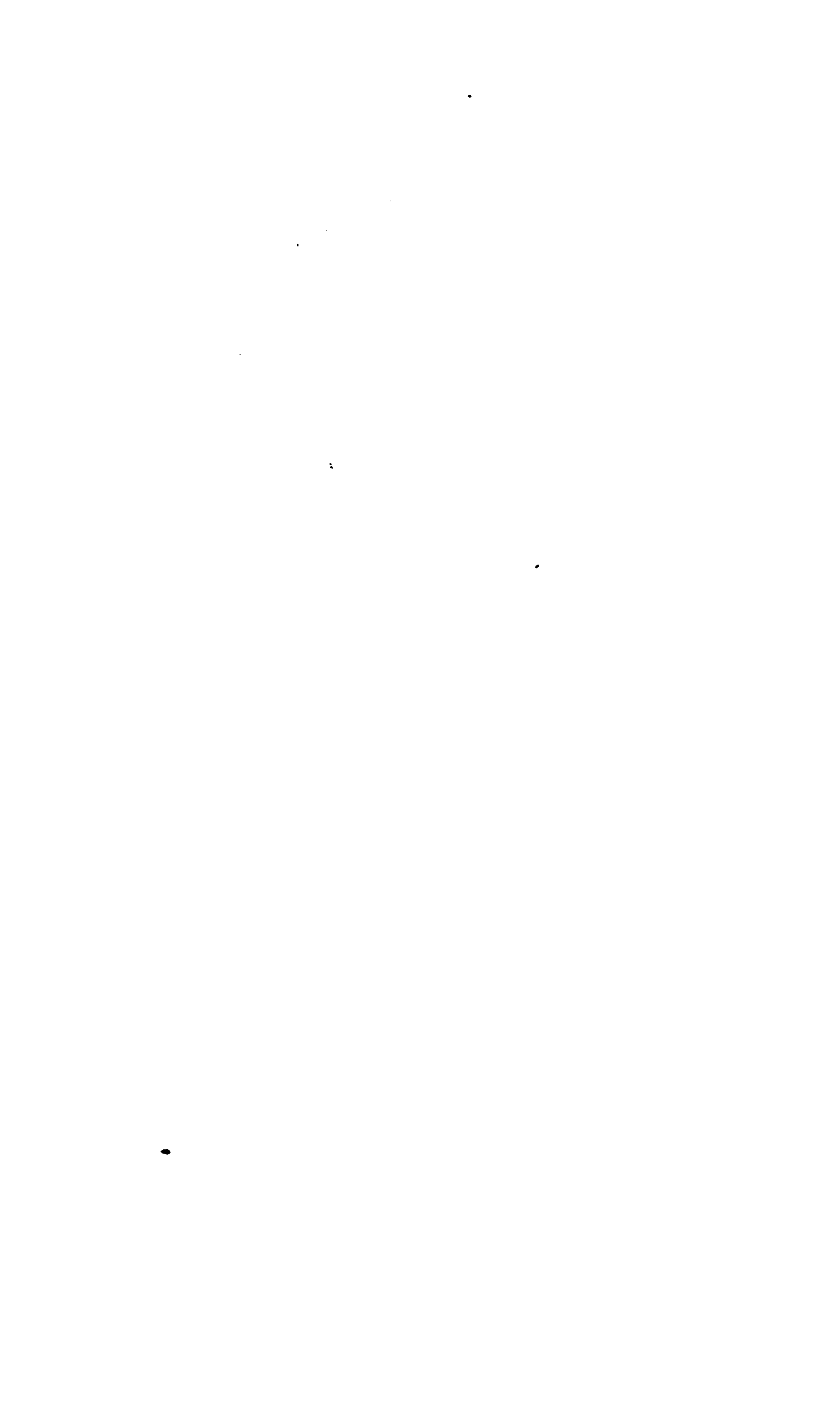












Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

gegründet

von

Dr. J. H. Fichte,

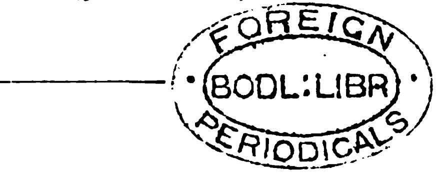
redigirt

von den Professoren der Philosophie an der Universität Halle

Dr. phil. et theol. Hermann Ulrici

und

Dr. phil. August Krohn.



Neue Folge.

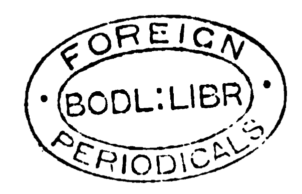
Zweiundachtzigster Band.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

1883.

Inhalt.



Was sind Ideen?

Von
Prof. Dr. Schuppe.

Erste Hälfte.

„Nur eine Idee" gilt bekanntlich in der Umgangssprache für das Wenigste, was sich denken läßt, beinahe gleich Nichts. Aber auch wenn wir von der Gedankenlosigkeit des gemeinen Sprachgebrauches absehen, so werden „bloße Ideen" von vielen im Gegensatze zum Wirklichen als das Nichtige par excellence angesehen, während andere in ihnen die weltbewegenden Mächte und das im eigentlichen und höchsten Sinne Reale verehren. Der Sprachgebrauch schwankt; man spricht von den Ideen Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit, von den Ideen des Wahren, Guten und Schönen, von der Idee des Rechtes und des Staates, von der Idee der Vollkommenheit, der Idee der Strafe, von den Ideen, welche das künstlerische Schaffen leiten, von ideenreichen Köpfen, und von Idealen jeder Art von Dingen und Eigenschaften und — wovon es ein Ideal gibt, davon muß es auch eine Idee geben. Wir fragen nicht: wie viele und welche Ideen gibt es und welcher Werth ist ihnen beizumessen, sondern: was sind Ideen? Es muß einen Begriff der Idee geben, und diesen höchst unklaren Begriff haben wir klar zu machen. Ein so viel verwendetes Wort muß einen Sinn haben oder es muß sich der Unsinn desselben klar demonstriren lassen. Die Ideen sollen existiren; wir haben also zu fragen: welcher Art ist ihre Existenz? Freilich bedürfen wir hierzu einer wichtigen Voraussetzung, der nämlich, daß wir aus einem unbezweifelbaren Princip alle überhaupt möglichen Arten von Existenz überblicken können.

Entweder bleiben wir in Ewigkeit darauf angewiesen, in dem Wirrsal philosophischer Gedankenfäden und Einfälle je nach

angeborenen und anerzogenen Neigungen und Vorurtheilen auf gut Glück einen Punkt herauszugreifen, um von ihm aus weitere Folgerungen zu gewinnen, wobei unentschieden bleibt, nicht nur mit welchem Rechte jeder seine verschwiegenen Voraussetzungen macht, sondern auch, was er alles vorausgesetzt hat und somit auch ob seine scheinbar bewiesenen Folgerungen nicht eigentlich schon an dem Charakter der verschwiegenen Voraussetzung participiren, oder wir können einen Ausgangspunkt gewinnen, der sich wirklich durch sich selbst rechtfertigt und keine weiteren Voraussetzungen einschließt. Ist ein solcher absolut sicherer Punkt gefunden, so versteht sich von selbst, daß alles was sonst noch existiren soll, von ihm aus gefunden werden muß. Das heißt Erkenntnißtheorie zum Fundament alles Philosophirens machen und in der erkenntnißtheoretischen Logik, welche wesentlich Analyse dieses absolut sicheren Ausgangspunktes ist, Begriff und Maßstab für alle Existenz finden. Jene absolut sichere Existenz ist das Bewußtseyn. Von hier aus wird zu entscheiden seyn, welcher Art die Existenz der Ideen ist. Auch die Hirngespinnste sind. Wir wollen wissen, ob die Existenz der Ideen die von Hirngespinnsten ist, oder eine andere. Was mit zwingender Konsequenz aus jener Existenz hervorgeht oder in ihr enthalten ist, ist so sicher, wie sie selbst, aber innerhalb dieses Rahmens lassen sich Unterschiede erkennen. Ganz sicher ist unser Denken, aber das Denken, dessen wir uns bewußt werden, erweist sich als Denken eines gegebenen Materials oder Objektes. Die Beziehungen, welche es in den Empfindungsinhalten stiftet, gelten von diesen als ihre Bestimmungen, und die Welt von Dingen und Ereignissen, Eigenschaften und Thätigkeiten setzt sich aus diesen beiden Faktoren zusammen. Denken ohne Data als sein Objekt ist ein reines Abstraktum. Die Sinnesempfindungen und die Denkgesetze, welche als nothwendige an den Begriff des Bewußtseyns überhaupt geknüpft werden können, sind eben deshalb objektiv gültig und bilden die konkrete Wirklichkeit im Gegensatze zu Sinnestäuschung und Irrthum. Ferner, im konkret Wirklichen finden sich die Züge der Art und Gattung. Der

Verstand vermag, was er im Konkreten unterscheidet, auch für sich allein zu denken, in welchem Falle es natürlich nicht mehr die Existenz des Konkreten hat; es ist nur Abstraktion und existirt als solche nur im Kopfe des Denkenden, aber doch mit dem Anspruch etwas Wirkliches zu bedeuten. Auch die reproducirte Vorstellung endlich, auch das willkürliche Phantasieprodukt, auch aller Irrthum existirt, aber als subjektiver Vorgang im Einzelnen; aber nur die erstere enthält — Treue der Reproduktion vorausgesetzt — einen Hinweis auf objektiv Wirkliches, die letzteren sind nichts als subjektive Gebilde, innerseelische Erlebnisse; aber wenn ihnen auch keine objektive Wirklichkeit zukommt, so sind doch auch sie nicht möglich ohne Objekt, welches dem gegebenen Materiale entnommen ist. Es ist kein geringer Gewinn, wenn diese Grundlage feststeht: was existirt, hat eine von den genannten Arten von Existenz. Welche Existenzart haben die Ideen? Was das Denken von Gegebenem producirt, sind Begriffe, Begriffe von Dingen und Ereignissen, Eigenschaften und Thätigkeiten, und ihren Arten und Gattungen. Begriffe sind ein Werk des Verstandes. Die Ideen sollen einem höheren Erkenntnißvermögen, dem der Vernunft angehören. Aber was ist Vernunft? was Erkenntniß? Wie kann es neben dem Denken des Verstandes noch ein anderes geben? oder gibt es ein Erkennen ohne Denken? Wenn die Vernunft nicht durch ihre charakteristische Funktion erklärt werden kann, so ist der umgekehrte Weg, die zweifelhafte Natur und Existenz der Ideen durch Hinweis auf die Vernunft als ihren nicht minder erklärungsbedürftigen Producenten gewiß nicht betretbar.

Vorausgesetzt ist: Das Eigenthümliche der Ideen ist das, daß sie nicht wie die Begriffe des Verstandes an und aus einem gegebenen Material verarbeitet sind, daß ihnen also nirgend in der erfahrbaren Wirklichkeit etwas entspricht. Vorausgesetzt ist ferner: es gibt nicht zwei Arten des Denkens, sondern nur das eine, welches als die Funktion des Verstandes bezeichnet worden ist, und dieses Denken kann nichts aus sich allein schaffen, sondern bedarf eines gegebenen Objektes; was es aus sich allein

zu leisten vermag, sind leere Hülsen, Begriffe ohne Inhalt, und wer ihnen die Existenz des Konkreten leiht, treibt Begriffsfälschung. Demnach sind die Ideen nichts objektiv Wirkliches, sie sind Hirngespinnste.

Aber dem gegenüber steht die Behauptung, daß diese dem reinen Denken entstammenden Gebilde aus dem Wesen desselben mit absoluter Nothwendigkeit hervorgehen und daß ihre Annahme die unentbehrliche Voraussetzung aller Verstandesthätigkeit sey. Und da haben wir zuerst die Konsequenz unserer erkenntnißtheoretischen Grundlage zur Geltung zu bringen. Sie sagt: entweder ist die zuletzt behauptete Nothwendigkeit aus dem Wesen unseres Denkens einschränkungslos anzuerkennen und ist objektiv gültige Erkenntniß, und dann wäre die zweite der obigen Voraussetzungen falsch, oder diese angebliche Nothwendigkeit muß eine Täuschung seyn, welche sich nachweisen läßt. Demnach kann von einer nur eingeschränkten Geltung der Ideen, etwa als blos subjektiver Maximen, als bloßer Regulatoren des Verstandesgebrauches keine Rede seyn.

Diese Kantische Einschränkung ist nur dann zu verstehen, wenn wir zugleich in Betracht ziehen, daß es ihm möglich war, das Bewußtseyn als solches zwar erkenntnißtheoretisch zum Fundament zu machen, aber die ontologischen Konsequenzen aus dieser Fundamentirung abzulehnen. Wie er dazu gekommen ist, bleibe hier ununtersucht, jedenfalls ist die vorsichtige Mittelstellung unhaltbar. Vor allem ist gar nicht zu begreifen, was denn, im Gegensatze zur objektiven Gültigkeit, ein nur subjektives Recht bedeuten könne. Und jedenfalls wäre die Funktion eines Regulators für den Verstandesgebrauch mit solcher Subjektivität nicht vereinbar. Der Verstandesgebrauch besteht in Urtheilen; auch die Schlüsse sind ja Urtheile. Welche andere Macht sollte hier regulirend und dirigirend einwirken können als wiederum Urtheile? Wenn die einwirkende Macht nicht etwa als Störung oder Alteration des Verstandesgebrauches durch Gefühl und Willen, durch Ermüdung, Aufregung u. dgl. gedacht wird, so können nur Urtheile auf Urtheile, Erkenntnisse auf

Erkenntnisse einwirken. Die regulirende Erkenntniß kann so wenig, wie irgend eine andere, objekt- oder gegenstandslos seyn. Ihr Gegenstand wird also, wenn sie regulirend und dirigirend für allen einzelnen Verstandesgebrauch seyn soll, nur die Allgemeinvorstellung aller möglichen Denkobjekte seyn können. Aber dann muß diese regula, durch welche alle specielle Verstandesthätigkeit regulirt wird, so wahr und objektiv gültig seyn, wie jede Specialerkenntniß, welche durch die kategoriale Funktion im einzelnen Falle zu Stande kommt. Ist jene nicht objektiv gültig, so können es auch diese nicht seyn; sind es diese, so muß es auch jene seyn. Eine solche Einschränkung ist also unmöglich. Die Kategorien oder die sog. Denkprincipien, das der Identität und das der Kausalität, lassen sich als solche Erkenntnisse, welche von allem Seyenden gelten, blos deshalb weil es ist, formuliren. Wir stehen also wiederum vor der Frage: Kann es ein Gedankenprodukt geben, welches mit absoluter Nothwendigkeit dem Wesen des Denkens entstammend und unentbehrliche Voraussetzung für allen Verstandesgebrauch, nicht, wie die Kategorien, sich als Bestimmung an einem gegebenen Materiale darstellt, von dem es ausgesagt wird, sondern einen solchen Träger der Denkbestimmungen, oder mit andern Worten ein Denkobjekt aus sich selbst setzte? Jene Nothwendigkeit ist gleichbedeutend mit Wahrheit, und doch haben wir aus eben demselben erkenntnißtheoretischen Fundamente die Unmöglichkeit erkannt, daß eine Erkenntniß ohne gegebenes Objekt zu Stande komme — ein Widerspruch.

Es wird darauf ankommen, wie diese letztere Bestimmung, d. i. die Abwesenheit gegebenen Materials, gedacht wird. Wir werden Gedanken finden, welche sich mit unwiderstehlicher Macht aufdrängen und doch in einem ganz bestimmten unten sogleich zu erklärenden Sinne allerdings nicht Bearbeitung gegebenen Materials sind und deshalb als „Ideen" von den Begriffen unterschieden werden mögen. Von ihnen später. Wohl aber werden unter den Ideen auch solche angeführt, welche entweder der behaupteten Nothwendigkeit faktisch entbehren oder aber nicht

des gegebenen Materials. Im ersteren Falle haben sie gar kein Recht, im letzteren sind sie Begriffe, nicht Ideen. Möchten sich die Ideen von Gott und Unsterblichkeit immerhin mit jener unwiderstehlichen Nothwendigkeit aufdrängen, sie wären doch nicht im eigentlichen Sinne Ideen, weil sie ein Etwas als Träger der Denkbestimmung setzen, welches von dem Denken selbst wohl unterscheidbar ist und auch aus ihm allein auf keine Weise herausanalysirt werden kann. Es sind wirkliche Existenzen, die da behauptet werden. Daß sie gegenwärtig von Niemandem gesehen und getastet werden, ist gar kein Einwand. Denn wenn es hierauf ankäme, so wären ja alle unsere Schlüsse auf die Zukunft resp. auf Dinge, welche kein Mensch je gesehen und getastet hat und niemals sehen und tasten wird, z. B. auf das Innere der Erde u. dgl. hinfällig. Wenn wir nicht in die Zukunft schließen könnten, so gäbe es keine Erkenntniß von Gesetzen, sondern nur Summen von bisher erlebten Wahrnehmungen, also überhaupt keine Erkenntniß. Freilich versprechen unsere Naturgesetze Wahrnehmungen in der Zukunft, so wie wir sie aus der Vergangenheit und Gegenwart kennen. Aber auch darauf kommt es nicht an, daß das gesetzte Objekt wirklich dem Kreise der bekannten Wahrnehmungen entnommen ist, sondern nur darauf, daß es überhaupt nur als eventuell wahrnehmbar gedacht wird. Nehmen wir doch zur Erklärung der Instinkte der Thiere Organgefühle an, welche wir eben nur so weit kennen als der Allgemeinbegriff Organgefühl uns bekannt ist, im Speciellen aber nicht ahnen können, und wir können uns sehr wohl denken, daß die antediluvianischen Thiere Geschmacks- und Geruchsempfindungen gehabt haben, von welchen wir nichts wissen und die nie mehr vorkommen werden. So ist auch der Gedanke von Organisationen, welche von den uns bekannten so abweichen, daß wir auch von ihren Sinnesempfindungen uns gar keine Vorstellung machen können, an sich zulässig. Wie bei den eben erwähnten Organgefühlen der Thiere doch etwas, aber nur das was der Titel im Allgemeinen besagt, uns aus unserer Erfahrung bekannt ist, so wäre auch im letzteren Falle doch

noch etwas, freilich etwas noch Allgemeineres uns aus unserer Erfahrung bekannt, eben nur dasjenige, was den Allgemeinbegriff Sinnesempfindung ausmacht. Und so könnten wir uns am Ende auch mit einem noch allgemeineren Momente begnügen, dem des Bewußtseynsinhaltes. Wir dürfen für uns völlig Unwahrnehmbares, aus unserer Erfahrung absolut Unbekanntes fingiren, wenn es nur wenigstens noch von der Seite bekannt ist, daß es Inhalt eines Bewußtseyns, einem Denken so gegenständlich ist, wie dem unsrigen seine Objekte, und von der Denkthätigkeit selbst so verschieden ist, wie die bekannten Objekte unseres Denkens von diesem. Es kommt nur darauf an, ob und welche Gründe für die Annahme solches in seiner besonderen Art uns völlig unbekannten Bewußtseynsinhaltes sprechen. Ueber das, was uns künftig, was spätern Generationen, was überhaupt einem denkenden Bewußtseyn zu empfinden oder als sein Objekt gegenständlich zu haben möglich ist, resp. seyn wird, kann es verschiedene Ansichten geben; sie gehen uns hier nichts an. Auch das berühmte „Ding an sich" hat seine Verurtheilung nicht darin, daß es, unseren Wahrnehmungen zu Grunde liegend, — (wenn nur der Begriff dieses „zu Grunde Liegens" aufgeklärt wäre!) — selbst für uns absolut nicht wahrnehmbar ist, sondern darin, daß es seinem Begriffe nach überhaupt gar nicht Inhalt eines Bewußtseyns und gegebenes Material für ein Denken seyn können soll, also seinem Begriffe nach das Undenkbare ist. Das ist der Ungedanke, daß, was auch immer einem Bewußtseyn als Inhalt und als Objekt des Denkens gegeben seyn mag, dies eben schon blos deshalb niemals Wirkliches, sondern nur Erscheinung seyn könne, der ein Etwas „zu Grunde liegen" müsse, welches selbst in kein Bewußtseyn als sein Inhalt und Objekt des Denkens eingehen könne.

Die Annahmen Gottes und eines Lebens nach dem Leibestode sind nun gar nicht dieser Art. Denn wenn auch zugestandenermaßen nichts davon Gegenstand unserer Sinneswahrnehmung ist, so werden doch beide durchaus nach Analogie des

gegenwärtig Erfahrbaren gedacht, und auch wer diese Analogien als bloß anthropomorphischen Nothbehelf ansieht, hält Gott durchaus nicht im strengen Sinne für absolut unwahrnehmbar, sondern meint, daß er im jenseitigen Leben gewiß irgendwie geschaut oder, wenn auch dieser Ausdruck unzulässig seyn sollte, irgendwie Gegenstand und Inhalt unseres Bewußtseyns seyn werde. Und erst recht natürlich Lohn und Strafe im jenseitigen Leben. Wer davon überzeugt ist, kann dem Gegner mit Recht antworten: „Nun, du wirst es ja bald erfahren.“ Es kommt nur auf den Beweis des Rechtes dieser Annahmen, d. h. ihrer Unvermeidlichkeit an. Das Verbot eines transscendenten Gebrauches der Kategorien richtet sich nur gegen diesen Beweis, soferne er aus den Kategorien (der Kausalität resp. Nothwendigkeit) geführt werden soll, ohne daß diesen ein Material zur Verknüpfung gegeben wäre, sofern also behufs ihrer Anwendbarkeit ein Material nach Analogie des wirklich Gegebenen erst angenommen werden soll. Denken wir, daß irgend anderswoher ein Beweis für die Unentbehrlichkeit dieser Annahmen geführt würde, so wären diese Existenzen so erschlossen, wie alle anderen zur Zeit nicht wahrnehmbaren Dinge, deren Existenz jedoch verstandesmäßig bewiesen werden kann; sie ständen also in derselben Linie, wie alle Begriffe von Dingen und Ereignissen, den wahrnehmbaren sowohl wie den aus irgend einem Grunde für uns jetzt oder immer unwahrnehmbaren. Sie sind also jedenfalls nicht Ideen.*)

*) Vergl. des Verf. „Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse. Breslau, Köbner, 1882.“ Wenn Kant in klarer Konsequenz seiner Lehre vom „Bewußtseyn überhaupt“ als „dem obersten Principe“, die objektive Gültigkeit der Kategorien, welche doch nicht dem sinnlich gegebenen Materiale, sondern dem denkenden Bewußtseyn entstammen, aus diesem deducirt, so hat er ein Princip anerkannt, welchem er a. a. O. und in der Ideenlehre widerspricht. Denn wenn das Wirkliche und das Objektive und objektiv Gültige nur die Sinnesdaten seyn sollten resp. das, was die Empfindungen in uns hervorbringt, so müßte die apriorische Zuthat der kategorialen Funktion zum blos Subjektiven, nicht objektiv Gültigen gehören. Wenn aber gerade die objektive Gültigkeit derselben aus

Ich weiß, daß diese Darlegung die Neigung von „der Gottesidee" zu sprechen nicht beseitigen wird. Es liegt an der Unklarheit des Begriffes Idee. Man hält gemeinhin grade dies am meisten fest, daß verstandesmäßige Erkenntniß Bearbeitung

---

dem Wesen des Bewußtseyns fließt, so ist principiell alles, was aus diesem fließt, als ebenso wirklich anerkannt, und es ist gar nicht abzusehen, was an den betreffenden Stellen der Ideenlehre das im Gegensatz zu den unerläßlichen auf „systematische Einheit" und „Vollkommenheit der Erkenntniß" gehenden Forderungen des Bewußtseyns mehrfach gebrauchte „wirklich" eigentlich heißen soll. (Kant's S. W. in chronol. Rhflge. von Hartenstein Bd. III S. 400. 434. 449. 457 u. a.) Es bezeichnet einen Rückfall in die dualistische Erkenntniß-theorie, welcher auch die Deduktion der objektiven Gültigkeit der Kategorien wieder vernichtet. Der „systematischen Einheit" der Welt, welche Objekt unseres Erkenntnißstrebens ist, und allem demjenigen, was in diesem Sinne als „Vollkommenheit" unserer Erkenntniß bezeichnet wird, braucht so wenig etwas „Wirkliches" zu entsprechen und gegenüberzustehen, wie der kategorialen Funktion in jedem einzelnen Falle ihrer Thätigkeit, und so viel Wirklichkeit letztere zu bezeichnen oder zu bedeuten in Anspruch nimmt, ebenso viel muß auch jener zugestanden werden. Wenn der Schluß, welcher die Annahme eines Gottes unvermeidlich machen soll, um einen mit sich einstimmigen Verstandesgebrauch zu ermöglichen, wirklich unwiderleglich ist, so ist dieser Gott so zwingend erwiesen, seine Existenz so feststehend, wie die Lehrsätze, welche sich auf die Raumanschauung, und wie die Beweise, welche sich auf eine Anwendung der Kategorien gründen. Wenn auch das Bewußtseyn überhaupt mit seiner Gesetzgebung für allen seinen Inhalt noch nicht das eigentlich „Wirkliche" ist, was manche Aeußerung über die Seele und die ganze Ding-an-sich-lehre zu sagen scheint, so ist nicht nur der Geltungsbereich der Ideen, als unabweisbarer Forderungen aus dem Bewußtseyn, sondern ebenso der der Kategorien selbst diesem „Wirklichen" entrückt. Und wenn nur den Sinnesdaten Dinge an sich „zu Grunde liegen" sollen, nicht aber auch den Kategorien, welche auf diese angewendet werden, so ist es auch ungerechtfertigt, daß den Ideen, welche aus demselben Wesen des Bewußtseyns fließen, nur dann objektive Gültigkeit zukäme, wenn ihnen ein „An-sich" zu Grunde läge oder gar irgendwie entspräche. Wenn aber etwa dem Schlusse, der uns zu ihnen führen soll, die verbotene Anwendung der Kategorien auf das transscendente Gebiet zu Grunde liegt und deshalb die objektive Geltung des Erschlossenen bezweifelt wird, so ist eben der Schluß als solcher falsch, nichts weniger als bindend, und kann auch kein subjektives Recht der Ideen als Maximen oder Regulatoren des Verstandesgebrauches begründen. Wäre aber trotzdem der Schluß, daß erst diese Ideen einen mit sich einstimmigen Verstandesgebrauch ermöglichen, unabweisbar, — was eben rite zu beweisen ist — so wäre dieser Widerspruch ein noch zu lösendes Problem resp. eine deductio ad absurdum der ganzen Theorie.

eines gegebenen Materials ist, daß diese, aber auch nur diese beweisbar ist, und wo gegebenes Material zu fehlen und doch eine Erkenntniß vorhanden zu seyn scheint, wird sie eben deshalb nicht dem Verstande, der immer die Pflicht, zu beweisen, hat, sondern der Vernunft zugeschrieben, und scheint eben dadurch den Anforderungen an Beweisbarkeit entzogen und somit gesichert. Weil direkt kein Gegenstand in der Erfahrung angetroffen wird, der dieser Idee entspräche, weil sie nicht wie die gewöhnlichen Begriffe von Dingen aus Beobachtungen abstrahirt ist und doch die Unabweisbarkeit derselben behauptet wird, scheint sie direkt aus der Tiefe der Seele aufzusteigen, und durch diese Herkunft vor allen verstandespolizeilichen Vexationen gesichert. Zu Gunsten dieser Auffassung wird oft geflissentlich das Zugeständniß gemacht und besonders hervorgehoben, daß die Existenz des persönlichen außerweltlichen Gottes nicht beweisbar sey, damit seine Versetzung unter „die Ideen“ und ihre so eben dargelegte rettende Wirkung um so sicherer sey. Es wäre dies die richtige „angeborene“ Idee. Man vergißt dabei nur, daß ein Unterschied ist in der behaupteten Abwesenheit bearbeitbaren Materials, und ferner daß die angebliche Unabweisbarkeit bewiesen werden muß und im Falle der Unbeweisbarkeit eine psychologische Erklärung ihrer Entstehung zuläßt. Die Unabweisbarkeit der echten und eigentlichen Ideen werde ich unten sogleich beweisen, aus welchem Beweise zugleich evident hervorgehen wird, in welchem Sinne in der That ein gegebenes Material, aus welchem sie herausgearbeitet würden, fehlen kann und muß, während, wenn die Unabweisbarkeit der Gottesidee wirklich bewiesen würde, dieser Beweis, zugleich mit der Erzwingung ihrer Anerkennung, Gott aus dem Reich der Ideen in das der verstandesmäßig erschlossenen Dinge versetzt, von welchen es Begriffe gibt. Ob und wie vielleicht ein solcher Beweis gelingen könnte, liegt hier ganz außerhalb meiner Aufgabe; ich habe nur die Absicht, im rein logischen Interesse die Anwendbarkeit des Wortes Idee zu untersuchen.

Ganz andern Sinn hat das Wort „Gottesidee“ bei anderen.

Sie suchen zu den vielen erheblich differirenden Vorstellungen von Gott das letzte eigentliche Verstandes- (und Gemüths-) Bedürfniß, dem sie genügen sollen. Dieses ist dann die Idee, welche den Gottesvorstellungen zu Grunde liegt, deren specielle Ausgestaltung von vielen ganz anderen Bedingungen abhängt. Von dieser Bedeutung des Wortes werden wir unten noch handeln.

Neben den Ideen Gottes und der Unsterblichkeit wird als gleicher Art mit ihnen auch die Idee der Freiheit genannt. Von ihr gilt im Wesentlichen dasselbe, wie von der vorigen. Der Kürze halber enthebe ich mich des speciellen Nachweises, um zu dem Hauptpunkte zu gelangen, den wirklichen Ideen. Wenn im einschränkungslosen Sinne Ideen nur solche Denkprodukte wären, welche wirklich gar kein Objekt hätten oder nur solches rein aus sich heraus zauberten, so gäbe es freilich keine Ideen. Aber wir werden sofort sehen, daß die sog. Ideen des Wahren, Guten und Schönen sich so erheblich von der gewöhnlichen Begriffsproduktion resp. dem gewöhnlichen Schlusse auf ein nur eventuell und bedingungsweise Wahrnehmbares unterscheiden, und zwar grade in der Weise, daß das Wesentliche in ihnen nicht in der Eigenthümlichkeit des etwa erschließbaren Objektes (wie bei den vorigen Ideen), sondern in der Art der Produktion selbst liegt, daß diese Gedanken, obwohl es allerdings auch einen Begriff von ihnen geben muß, doch mit Fug und Recht nicht zu den Begriffen im engeren Sinne gerechnet werden, sondern einen anderen Namen erhalten.

Die Ideen des Wahren und des Guten erwachsen naturgemäß aus den konstitutiven Eigenschaften der menschlichen Seele, oder mit andern Worten aus denjenigen Grundfunktionen des Bewußtseyns, ohne welche es selbst nicht gedacht werden könnte und haben in dieser ihrer Herkunft und Bedeutung ihre absolute Gültigkeit. Nicht also aus einer andern Quelle, einem abgesonderten Vermögen fließen sie, sondern aus dem Wesen des Denkens und dem Wesen der Werthschätzung, und das Denken, von dem ich spreche, ist nicht etwa eine absonderliche Art,

sondern das gewöhnliche, durch welches wir uns in dieser Welt orientiren und die Begriffe von Dingen und Eigenschaften bilden. Diese Welt besteht zunächst nur aus Sinneseindrücken oder Erscheinungen, welche lückenlos Raum und Zeit erfüllen. Damit sie zu Dingen mit ihren Eigenschaften und Thätigkeiten und zu Ereignissen resp. deren Arten und Gattungen werden, gehört etwas, was in den bloßen Empfindungsinhalten nicht liegt, also aus der Natur des auffassenden Subjekts oder des Bewußtseyns stammen muß, wenn wir uns auch eines Aktes, in welchem wir etwas aus dem eignen Innern zu den Sinnesdaten hinzufügten, nicht bewußt werden. In dem Worte: „diese Welt besteht zunächst nur aus Sinnesdaten, welche lückenlos Raum und Zeit erfüllen", ist schon eine wichtige Voraussetzung enthalten, welche nun hervorgehoben seyn will. Es ist undenkbar, daß Bewußtseyn an einem einzigen Eindrucke erwachte; von der Vielheit derselben können wir uur versuchsweise einmal abstrahiren, um zu erkennen, daß sie grundwesentlich ist. Und wenn sie das ist, so ist in dem Gedanken der Vielheit schon die Unterscheidung der einzelnen enthalten und mit ihr zugleich die feste positive Bestimmtheit jedes Einzelnen, wodurch es unterscheidbar und wiedererkennbar wird. Aber was hülfe auch selbst die genaueste und gelungenste Zerlegung der Eindrücke, wenn die Unterschiedenen ein bedeutungsloses Neben- und Nacheinander darstellen, wenn nicht unsichtbare Fäden die unterscheidbaren Einzelnen als nothwendig oder möglich oder unmöglich einander begleitende oder nachfolgende verknüpfen. Erst durch diesen Gedanken des causalen Zusammenhanges werden in dem Chaos der Eindrücke die Einzeldinge von einander abgegrenzt, welche jedes die Züge der Art und Gattung an sich tragen, und durch ihn erst können wir wissen, daß Veränderungen der Dinge stattfinden und wessen alles wir unter bestimmten Bedingungen uns von jedem zu versehen haben. Die beiden Gedanken, durch welche das Chaos von Sinneseindrücken erst die uns bekannte verständliche Welt wird, sind unter dem Namen des Identitäts- und Kausalitätsprincipes bekannt. Da sie nicht durch bloße

Analyse der Empfindungsinhalte gefunden werden können, vielmehr von jeder Analyse vorausgesetzt werden, also nicht in dem wirklich Empfundenen als ein Theil oder Bestandtheil von ihm stecken, müssen wir sie zu den im Wesen des Bewußtseyns liegenden Bedingungen rechnen, denen aller Inhalt des Bewußtseyns unterworfen ist. Wenn man sagen soll, was eigentlich das Denken ist und worin es besteht, und was es denn eigentlich seinem Objekte anthut, so wird man nichts anderes angeben können, als diese beiden Gedanken, und insofern eben sie die Menge der wechselnden Erscheinungen zu einer Einheit machen, Einheit zu stiften also ihre eigentliche Funktion ist, so können sie auch (im Kantischen Sinne) als Kategorien, deren Aufgabe eben dieses ist oder als kategoriale Funktion bezeichnet werden. Die auf diesem Wege geordneten und gegliederten, in inneren Zusammenhang gesetzten, räumlich und zeitlich bestimmten Empfindungen oder Eindrücke sind die wirkliche Welt, und wenn wir ein Bewußtseyn von den Dingen haben, so wie sie wirklich sind, sind wir im Besitze der Wahrheit. Von metaphysischen Träumen müssen wir absehen; die aus dem Wesen des Bewußtseyns mit absoluter Nothwendigkeit hervorgehende Auffassung der Sinneseindrücke, in welcher eben das Denken besteht, ist die wahre Erkenntniß.*) Hier ist der Begriff der

*) Die angedeutete Erkenntnißtheorie stützt sich wesentlich auf die Berichtigung der Grenze zwischen Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, Innen und Außen, nach welcher allein auch der Berkeley'sche Idealismus zu beurtheilen ist (§§ 15 — 18 meiner Erk. Log.), ferner auf die Berichtigung des Begriffes der Empfindung (ibid. §§ 20 — 22), und endlich auf die Ausführung der Logik, welche im Speciellen nachweist, daß alles, was den sog. wirklichen Dingen, die wir sehen und tasten, als Dingen wesentlich ist, ausschließlich der kategorialen Funktion angehört, welche sich unmittelbar auf die Empfindungen resp. das Empfundene anwendet und ohne welche nicht Dinge, sondern ein wüstes Chaos von Empfindungen zurückbleibt; der Ertrag dieser Untersuchung ist in dem Abschn. XXII „der Wahrheitsbegriff" ibid. zusammengefaßt. Glücklicher Weise brauche ich mich in dieser Angelegenheit nicht mehr nur auf mich zu berufen. Ich schätze es als ein besonders günstiges Zeichen für meine Sache, daß seitdem auch andere auf ihrem eignen Wege, unabhängig von meiner Erk. Log. zu einem im Wesentlichen gleichen Resultate

Wahrheit, doch freilich erst eine Seite von ihm. Denn was nun der Irrthum ist und wie er, der thatsächliche Irrthum, ein Denken, welches eben nicht jenes aus dem Wesen des Bewußtseyns nothwendige Denken ist, möglich ist, das ist nun zu erklären. Die Erklärung glaube ich in der Erk. Log. geleistet zu haben, kann sie aber hier nicht einschieben. Aber das Kriterium des Irrthums ist auch ohne diese Ausführung verständlich. Wenn es sich nicht ganz direkt aus demjenigen ergäbe, was eben das Denken sc. das wahre Denken selbst ist, dann gäbe es keines. Und aus eben diesem Kriterium, also mit derselben Nothwendigkeit aus dem Denken selbst, erwächst die Idee der Wahrheit. Denn dieses Kriterium stellt sich sofort als ein nie rastender Trieb dar, der unaufhörlich weiter drängt, ohne doch je ein mögliches Ende seiner Wirksamkeit und ein letztes Resultat ahnen zu lassen. Es ist die absolute Unerträglichkeit des Widerspruchs. Der Begriff desselben ergibt sich sehr einfach aus dem Zusammenwirken der sog. Denkgesetze. Das der Identität heißt bekanntlich: a ist a und nicht b oder nicht nicht a, roth ist roth und nicht grün oder nicht nicht roth. Wenn nun der die Begriffe von Dingen und ihren Eigenschaften bildende Verstand hier oder dort ein a oder ein roth erwarten läßt, d. h. auf Grund der erkannten Gesetzlichkeit das Urtheil fällt: hier ist oder dieses Ding ist roth sc. es muß roth seyn,

---

gelangt sind, Anton von Leclair in seiner geistvollen Schrift „Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntnißkritik“ 1879, der sich im Speciellen mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft und den naturwissenschaftlichen Theorien auf das Eingehendste auseinandersetzt, und ebenderselbe in seinen „Beiträgen zu einer monistischen Erkenntnißtheorie“, Breslau bei Köbner, 1882, einem Schriftchen von seltener Klarheit und begrifflicher Schärfe, und ferner Johannes Rehmke in seinem planvollen und scharfsinnigen Werke „Die Welt als Wahrnehmung und Begriff“ 1880. Seine Polemik gegen die „Empfindung“ trifft meinen Gebrauch dieses Wortes nicht; in der weiteren Ausführung seines Werkes zeigen sich allerdings erhebliche Differenzen von meiner Ansicht; aber in der Grundtendenz sind wir einig und, wenn ich ihn recht verstanden habe, so scheinen die Differenzen größer zu seyn, als sie wirklich sind.

und der Augenschein resp. die Behauptung eines andern das Urtheil aufdrängt resp. aufdrängen will, hier ist nicht roth oder dieses Ding ist nicht roth, so ist dies ein Widerspruch unter diesen Urtheilen, und das zwar Bekannteste aber selten ausreichend Gewürdigte ist dies, daß dieser Widerspruch nicht ertragen werden kann. Wenn nun auch der Allerdümmste und Ungebildetste in seinem Denken dahin gelangt, daß eines von diesen beiden Urtheilen falsch seyn müsse, so liegt es offenbar in dem Grundwesen des Denkens selbst, und eben nur deswegen, weil die Wirklichkeit, die wir denkend erkennen wollen, und deren Erkenntniß wahre Erkenntniß genannt wird, identisch ist mit dem von diesem Denken durchdrungenen und erfaßten Material der Sinnesdata; und weil jener Widerspruch, daß a nicht a sey, aus dem Wesen unseres Denkens absolut unerträglich ist, d. h. nicht gedacht werden kann, deshalb muß eines der beiden widersprechenden Urtheile falsch seyn. Das Wort „falsch" hat also darin seinen ganzen Inhalt, daß es einen Gedanken bezeichnet, in dem ein Widerspruch steckt und der deshalb nicht Wirkliches trifft, und eben deshalb als Nicht-Erkenntniß zurückgewiesen oder wieder aufgehoben, für ungültig erklärt wird. Nicht also deshalb ist etwas undenkbar, weil es falsch ist oder weil es als wirklich behauptet was in Wahrheit nicht wirklich ist, sondern die Unmöglichkeit den Widerspruch zu ertragen z. B. daß a nicht a sey, ist das Primäre; sie wird unmittelbar und unverkennbar und unabweisbar von jedem innerlich erfahren, und um ihretwillen — aus dem Begriffe des wirklichen Seyns — ist das Undenkbare auch gewiß nicht wirklich. Das mußte ich deshalb so ausführlich und nachdrücklich erwähnen, weil es sich nun um die angebliche „Voraussetzung" handelt, daß das Seyende, welches Objekt unseres Erkenntnißstrebens ist, keinen Widerspruch in sich schließe. Ist dies in Wahrheit „eine Voraussetzung", vielleicht gar eine Hypothese, welche sich noch zu bestätigen hat, so ist das Fundament all unseres Strebens ein recht schwächliches. In Wahrheit wird diese „Voraussetzung" nie bewiesen werden können, und was aus ihr noch Weiteres

zu folgen scheint, ist natürlich mindestens von demselben problematischen Werthe, und kann nichts weniger als ein zwingendes Motiv seyn. Freilich wird eilig eingeworfen werden, daß das eben eine Voraussetzung sey, zu der wir uns gedrängt sehen. Aber wenn mit diesem „Gedrängtwerden" Ernst gemacht wird, so geht diese Ansicht in die zuerst von mir vorgetragene über und die „Voraussetzung" ist dann nur ein ungenauer und schiefer Ausdruck. Das „Gedrängtwerden" kann doch wohl nicht ein bloßes unbegreifliches Faktum behaupten; wenn aber dieser Drang verstanden wird, so erweist sich die sog. „Voraussetzung" als eine unmittelbar aus dem Wesen des denkenden Bewußtseyns hervorgehende Konsequenz, und dann ist sie von derselben Wahrheit und Wirklichkeit wie dieses selbst. Und erst wenn dies feststeht, ist auch die Bedeutung und Gültigkeit der weiteren Folgerungen aus ihr über jeden Zweifel erhaben. Diese weiteren Folgerungen nun sind es, welche die Idee der Wahrheit ausmachen, um derenwillen das Obige vorangeschickt werden mußte. Die Kategorien bedeuteten nur: wenn etwas Inhalt unseres Bewußtseyns werden soll, so muß es sich den Anforderungen des Identitäts- und Kausalitätsprincipes fügen und wenn in der Anwendung dieser Denkprincipien ein Widerspruch an den Tag tritt, so ist er unerträglich und muß durch bessere Anwendung beseitigt werden.

„Wenn" sagte ich. Aber daß es geschieht ist weder gleichgültig, noch kann es einem blinden Zufalle überlassen seyn, und wenn der Widerspruch unerträglich ist, wie kommt es, daß er sich überhaupt einfinden kann und wie kann er beseitigt werden? Diese Fragen zu beantworten ist Sache des ganzen Systems der erkenntnißtheoretischen Logik. Sie zeigt zuerst, daß Bewußtseyn ohne mannigfach unterscheidbaren Inhalt das Undenkbarste ist, was es gibt, und daß das gegebene Material erst Inhalt des Bewußtseyns wird, wenn es von der Denkthätigkeit bearbeitet und gestaltet wird. Zugleich erhellt: je mehr es resp. je mehr davon von der Denkthätigkeit durchdrungen ist, in desto höherem Grade ist es Inhalt des Bewußt-

seyns und um so intensiver findet das Ich sich selbst in diesem Inhalte als dem seinigen und zu ihm gehörigen und um so heller und klarer, um so größer wird dieses Bewußtseyn. Im Bewußtseyn selbst aber liegt ja auch das Princip aller Werthschätzung. Woher in aller Welt sollte ein sog. „Erkenntnißtrieb" in den Menschen hineinkommen? Es gehört zum Begriffe des Bewußtseyns, daß das bewußte Wesen eben diese seine Existenz bejaht und will, und naturgemäß, da es eben das Bewußtseyn ist, welches aus sich selbst und um seiner selbst willen Lust gewährt, auch seine Steigerung, als Erhöhung dieser Lust, wollen muß. Seine Steigerung besteht aber in der Erhöhung des Klarheits- und Helligkeitsgrades. Und wenn nun jeder Widerspruch in dem Inhalte des Bewußtseyns eine Dunkelheit bedeutet, welche direkt aus sich selbst Unlust gewährt, welche die Klarheit des Bewußtseyns herabsetzt, welche als das Undenkbare selbst, so viel an ihr liegt, denkendes Bewußtseyn aufhebt, so ist die unausweichliche Konsequenz hiervon das unaufhörliche Streben jeden Widerspruch aufzuheben.

Wie er aufgehoben werden kann, begreift sich erst, wenn man erwägt, wie er zu Stande kommen kann, und dies wiederum erst, wenn man die Operationen des Denkens mit den eigenthümlichen Schwierigkeiten, welche aus der Natur des Materials einerseits und aus der ganzen conditio humana andererseits fließen, in Betracht zieht. Welchen Gang das Denken der Menschheit und das Denken jedes Individuums nehmen muß, von welchem Ausgangspunkt, aus welchen Motiven, mit welchen jedesmal relativ abschließenden Resultaten, gibt den Schlüssel. Von vagen Eindrücken geht es aus und kommt zu den Begriffen von Dingen mit ihren Eigenschaften und Thätigkeiten und deren Arten und Gattungen, und verfolgt auf diesem Wege schon vom ersten Ansatze an das Ziel, in der Erkenntniß gesetzlicher Zusammenhänge die unübersehbare Menge des Einzelnen von höheren und immer höheren beherrschenden Gesichtspunkten aus als ein wohlgefugtes Ganzes, als eine Einheit zu umfassen: Wie Widersprüche entstehen und wieder aufgehoben werden

können ist kein Geheimniß mehr. So lange die Erscheinungen sich nicht fest von einander abgrenzen, und so lange die Kausalverbindung von großen Komplexen von Eindrücken versucht wird, so lange die Analyse der Data noch so unvollkommen ist, daß in dem räumlich-zeitlichen Individuum noch nicht das Allgemeine gefunden wird, welches erst Zusammenfassung und Kausalverbindung ermöglicht, so lange müssen Widersprüche auf Widersprüche folgen. Was sie auf sich hat, die genannte Analyse der Erscheinungen in ihre letzten Elemente und Momente, kann man freilich nur aus der Anwendung, nicht aus dieser allgemeinen Vorschrift wissen, auf welche ich mich hier beschränken muß. Zu ihr kommt aber noch die Erfahrung, daß der Kreis der Erscheinungen, welcher zuerst sich dem Denkenden dargeboten hat, Erweiterung zuläßt, daß aufmerksames Betrachten und Beobachten zeigt, was sonst nie beachtet wurde und übersehen werden mußte, und daß die eigene Ortsveränderung und daß die Kunde aus der Vergangenheit Neues und immer Neues wahrnehmen läßt, und daß die Erweiterung des Wahrgenommenen sowohl zuweilen direkt Kausalverbindungen erkennen läßt, welche über die vorhandenen Widersprüche hinweghelfen, als auch zu Zerlegungen Anlaß gibt und solche bisher stets übersehene Unterschiede herausmerken lehrt, welche zu der Korrektur voreilig angenommener Kausalverbindungen führen. Der unerträgliche Widerspruch besteht aber endlich gar nicht blos in den direkt einander aufhebenden Urtheilen, vielmehr läßt sich in allem, was als Schwierigkeit und Dunkelheit gefühlt wird, die Schwierigkeit und Dunkelheit bei einigermaßen genauerem Eingehen auf die Sache immer als ein vorhandener Widerspruch formuliren. Und auch schon die bloße absolute Zusammenhangslosigkeit zweier Gebiete, die bloße vollkommene Isolirtheit einer Erscheinung oder eines Gebietes von Erscheinungen, ist nach den Grundbedingungen des denkenden Bewußtseyns ein absoluter Widerspruch. Deshalb ist Klarheit Wahrheit. Aber noch ein eigenthümlicher Umstand ist zur vollständigen Charakteristik unseres Erkenntnißstrebens und der Eigenthümlichkeit des Objektes zu erwähnen. Nicht nur die

Möglichkeit, den Inhalt des Bewußtseyns durch absichtliche Beobachtung sowohl wie durch Analyse des Wahrnehmbaren zu erweitern und zu vermehren, und die Erwartung, daß aus dem größeren Reichthum auch größere Klarheit hervorgehen werde, ist es, was rastlos weiter treibt, sondern vornehmlich dies, daß jede neue Erkenntniß zugleich neue Probleme stellt, Schwierigkeiten und Dunkelheiten, natürlich in Widersprüchen bestehend, die vorher gar nicht gesehen wurden, erblicken läßt und somit zu immer tieferer Durcharbeitung auffordert. Nicht etwa so ist es, daß die Annahme, welche einen Widerspruch auf der einen Seite hebt, eben dadurch einen andern auf einer andern Seite hervorbrächte, — solche Annahme wäre gewiß nicht die erstrebte Einsicht, — sondern so, daß der Lichtzuwachs, der auf einem Punkte erzielt worden ist, das Dunkel, in welchem andere, zunächst seine Nachbaren, noch liegen, erkennen läßt und somit immer neue Aufgaben stellt, welche immer weiter zu führen scheinen. Ich habe das Wesen der Idee der Wahrheit so eben gleich in Vereinigung mit dem Triebe, der aus der ursprünglichen Werthschätzung quillt, dargestellt, obgleich dieser Trieb der Idee des Guten, welche noch zu erklären ist, angehört, und die Idee der Wahrheit begrifflich von jener unabhängig ist. Ich that es deshalb, weil wir sie faktisch aus unserem inneren Leben nur in dieser Vereinigung kennen und kennen können. Denn wie sehr auch die sog. „Voraussetzung" über die Beschaffenheit des Seyenden ihrem Begriffe nach von ihr unabhängig seyn mag, so kann sie doch erst im Dienste jenes Triebes hervortreten und sich geltend machen. Daß wir uns also getrieben fühlen den Kreis unserer Kenntnisse und Einsichten unaufhörlich zu erweitern und zu vertiefen und weder für die Erweiterung noch für die Vertiefung eine Grenze kennen, ist eine andere Sache; unabhängig davon ist die Erkenntniß, daß das Seyende wirklich in einem durchgängigen inneren Zusammenhange steht und eine Einheit, ein Ganzes ausmacht. Bekanntlich handelt es sich dabei ausschließlich um die Frage „was heißt wirklich?" Sie ist oben schon beantwortet worden und jene Antwort führt,

ganz abgesehen von dem Erkenntnißtriebe, zu der unausweichlichen Konsequenz: was nicht in dem postulirten Zusammenhang steht, was Widersprüche in sich enthält, ist nicht wirklich, ist subjektives irrthümliches Gebilde.

Man muß nur, um an dieser Konsequenz nicht Anstoß zu nehmen, sie dahin verstehen, daß nicht von dem gegenwärtigen subjektiven Kenntnißstande irgend eines oder aller Menschen die Rede ist, sondern unter der Voraussetzung, daß unsere gegenwärtige Erkenntniß noch eine höchst unvollkommene ist, von den objektiven Forderungen des denkenden Bewußtseyns überhaupt. Was für uns Widersprüche enthält, kann wirklich seyn, insofern wir annehmen, daß der Widerspruch nur ein scheinbarer ist, der in Folge irgend welcher Irrthümer unserer mangelhaften Erfahrung und mangelhaften Zerlegung der Erscheinungen sich einstellt. Wir fällen auch kein Urtheil darüber, ob und wann Menschenerkenntniß je so weit kommen wird, daß alle Widersprüche und Dunkelheiten verschwinden, sondern behaupten nur, daß aus dem Begriffe und Wesen des denkenden Bewußtseyns und ebenso aus dem Begriffe und Wesen des Seyenden als seines Objektes die völlige Durchdringung des letzteren begrifflich möglich, also jedenfalls dieses unser Streben kein sinnloses und dieses Ziel kein Phantom ist, welches mit einer Art dämonischen Zwanges uns ins Leere oder in die Irre lockt. Was dabei „Irre" hieße, wäre nicht mehr erfindlich. Die erkenntnißtheoretische Grundlage macht sich, wie wir hier wieder sehen, auf Schritt und Tritt geltend.

Zum andern ist der Einwurf zu berücksichtigen, daß, wenn die Erscheinungen „Gegebenes" sind, also nicht von uns nach den heimlichen Inspirationen des Verstandes, dessen Anforderungen sie entsprechen sollen, gemacht sind, dann doch die Bürgschaft fehlt, daß, ganz abgesehn von den apriorischen Begriffen des Nothwendigen und Möglichen, welche erst die Einheit und Ganzheit herstellen, die bloße Fakticität der Eindrücke in ihrer Koexistenz und Succession den entdeckten Gesetzen immer folgen werde. Die Antwort auf diesen Einwand ist sehr leicht, ob-

gleich sie von vielen immer und immer wieder einfach ohne Gegengründe abgelehnt wird, eben blos deshalb, weil sie sich zu der verlangten Berichtigung ihrer Begriffe nicht entschließen können, und aus Furcht, überrumpelt zu werden, der proponirten Deduktion gar nicht folgen.

Verfolgen wir nämlich dieses Phantasieprodukt ernstlich, so stellt sich sofort heraus, daß die Annahme, es könnte künftig einmal die Koexistenz und Succession der Erscheinungen sich so unregelmäßig abändern, daß sie nicht etwa nur unsere jetzigen Annahmen des Irrthums überführte und durch neue Bearbeitung zu umfassenderer und tieferer Kausalerkenntniß befähigte, sondern wirklich absolut regellos erfolgend jeden Kausalzusammenhang aus sich ausschlösse, so ist die unvermeidliche Wirkung, daß sofort alle unsere auch die bisher unerschütterten Annahmen über Kausalzusammenhang bedeutungslos werden, daß sofort aller Kausalzusammenhang seinem Begriffe nach aufgehoben ist, daß demnach auch das Bewußtseyn selbst folgerichtig zur Unmöglichkeit werden muß. Es zeigt sich wiederum: jenes Phantasieprodukt ist allein möglich unter der verschwiegenen Voraussetzung, daß die Existenz der Sinnesdata nicht die des Bewußtseynsinhaltes ist, sondern eine ganz eigene selbständige, von dem Bewußtseyn, dessen Inhalt sie werden können, unabhängige. Auch dieser Einwurf geht also wieder auf die Haupt- und Grundfrage zurück und eröffnet aufs neue die Aussicht auf die Alternative: aut dogmatistischer Realismus mit obligater Skepsis, aut erkenntnißtheoretische Grundlegung mit der Bestimmung, daß das Seyn der Sinnesdata seinem ganzen Begriffe nach das Seyn von Bewußtseynsinhalt ist, in welchem Falle der Gedanke, daß sie vielleicht wirklich außerhalb des Kausalgesetzes stünden, als ein Ungedanke wegfällt. Wer von einer solchen „Möglichkeit" spricht, sollte sich klar machen was „Können und Möglichseyn" heißt, und dann wird er entweder zu dem zuletzt genanten Standpunkte gelangen, oder die Princip- und Methodelosigkeit seiner Annahmen wird sich handgreiflich zeigen.

Wenn also der Widerspruch nicht immer und überall, wo

ganz abgesehen von dem Erkenntnißtriebe, zu der unausweichlichen Konsequenz: was nicht in dem postulirten Zusammenhang steht, was Widersprüche in sich enthält, ist nicht wirklich, ist subjektives irrthümliches Gebilde.

Man muß nur, um an dieser Konsequenz nicht Anstoß zu nehmen, sie dahin verstehen, daß nicht von dem gegenwärtigen subjektiven Kenntnißstande irgend eines oder aller Menschen die Rede ist, sondern unter der Voraussetzung, daß unsere gegenwärtige Erkenntniß noch eine höchst unvollkommene ist, von den objektiven Forderungen des denkenden Bewußtseyns überhaupt. Was für uns Widersprüche enthält, kann wirklich seyn, insofern wir annehmen, daß der Widerspruch nur ein scheinbarer ist, der in Folge irgend welcher Irrthümer unserer mangelhaften Erfahrung und mangelhaften Zerlegung der Erscheinungen sich einstellt. Wir fällen auch kein Urtheil darüber, ob und wann Menschenerkenntniß je so weit kommen wird, daß alle Widersprüche und Dunkelheiten verschwinden, sondern behaupten nur, daß aus dem Begriffe und Wesen des denkenden Bewußtseyns und ebenso aus dem Begriffe und Wesen des Seyenden als seines Objektes die völlige Durchdringung des letzteren begrifflich möglich, also jedenfalls dieses unser Streben kein sinnloses und dieses Ziel kein Phantom ist, welches mit einer Art dämonischen Zwanges uns ins Leere oder in die Irre lockt. Was dabei „Irre" hieße, wäre nicht mehr erfindlich. Die erkenntnißtheoretische Grundlage macht sich, wie wir hier wieder sehen, auf Schritt und Tritt geltend.

Zum andern ist der Einwurf zu berücksichtigen, daß, wenn die Erscheinungen „Gegebenes" sind, also nicht von uns nach den heimlichen Inspirationen des Verstandes, dessen Anforderungen sie entsprechen sollen, gemacht sind, dann doch die Bürgschaft fehlt, daß, ganz abgesehn von den apriorischen Begriffen des Nothwendigen und Möglichen, welche erst die Einheit und Ganzheit herstellen, die bloße Fakticität der Eindrücke in ihrer Koexistenz und Succession den entdeckten Gesetzen immer folgen werde. Die Antwort auf diesen Einwand ist sehr leicht, ob-

gleich sie von vielen immer und immer wieder einfach ohne Gegengründe abgelehnt wird, eben blos deshalb, weil sie sich zu der verlangten Berichtigung ihrer Begriffe nicht entschließen können, und aus Furcht, überrumpelt zu werden, der proponirten Deduktion gar nicht folgen.

Verfolgen wir nämlich dieses Phantasieprodukt ernstlich, so stellt sich sofort heraus, daß die Annahme, es könnte künftig einmal die Koexistenz und Succession der Erscheinungen sich so unregelmäßig abändern, daß sie nicht etwa nur unsere jetzigen Annahmen des Irrthums überführte und durch neue Bearbeitung zu umfassenderer und tieferer Kausalerkenntniß befähigte, sondern wirklich absolut regellos erfolgend jeden Kausalzusammenhang aus sich ausschlösse, so ist die unvermeidliche Wirkung, daß sofort alle unsere auch die bisher unerschütterten Annahmen über Kausalzusammenhang bedeutungslos werden, daß sofort aller Kausalzusammenhang seinem Begriffe nach aufgehoben ist, daß demnach auch das Bewußtseyn selbst folgerichtig zur Unmöglichkeit werden muß. Es zeigt sich wiederum: jenes Phantasieprodukt ist allein möglich unter der verschwiegenen Voraussetzung, daß die Existenz der Sinnesdata nicht die des Bewußtseynsinhaltes ist, sondern eine ganz eigene selbständige, von dem Bewußtseyn, dessen Inhalt sie werden können, unabhängige. Auch dieser Einwurf geht also wieder auf die Haupt- und Grundfrage zurück und eröffnet aufs neue die Aussicht auf die Alternative: aut dogmatistischer Realismus mit obligater Skepsis, aut erkenntnißtheoretische Grundlegung mit der Bestimmung, daß das Seyn der Sinnesdata seinem ganzen Begriffe nach das Seyn von Bewußtseynsinhalt ist, in welchem Falle der Gedanke, daß sie vielleicht wirklich außerhalb des Kausalgesetzes stünden, als ein Ungedanke wegfällt. Wer von einer solchen „Möglichkeit“ spricht, sollte sich klar machen was „Können und Möglichseyn“ heißt, und dann wird er entweder zu dem zuletzt genanten Standpunkte gelangen, oder die Princip- und Methodelosigkeit seiner Annahmen wird sich handgreiflich zeigen.

Wenn also der Widerspruch nicht immer und überall, wo

und wann und an welchem Materiale, in welchem als möglich fingirten Bewußtseynsinhalte auch immer er hervortreten mag, unerträglich ist, d. h. das nicht Wirkliche, den blos subjektiven Irrthum bedeutet, dem eine widerspruchsfreie Wirklichkeit gegenübersteht, dann ist auch gar nicht abzusehen, warum er es gestern und heute in den und den Fällen besonderer Art seyn soll. Wenn aber faktisch niemand in den Fällen des täglichen Lebens sich von dieser Ansicht loszusagen vermag, so ist es ein einfachster Schluß rationeller Induktion, daß dies nicht an der Besonderheit dieser Bewußtseynsinhalte liegt, sondern an dem allgemeinen Momente, Bewußtseynsinhalt zu seyn.

Aber vielleicht schweifen die Gedanken des Lesers nun von diesem uns wohlbekannten Bewußtseynsinhalte zu dem Geheimnisse über, welches diesen Erscheinungen zu Grunde liegt, welches auch das eigentliche Seyn darstellt und welches von den Operationen unseres diskursiven Denkens nicht getroffen wird. Ich würde diesen Einwand nicht erwähnen, wenn ich nicht genau wüßte, daß er in den Reihen der Gegner des entwickelten Wahrheitsbegriffs eine große Rolle spielt. Und doch trifft er mich gar nicht. Denn in erster Linie handelt es sich um diejenige Wirklichkeit, welche eben die wahrnehmbare Welt ist resp. welche eben in der thatsächlichen oder nur möglichen, eventuellen Wahrnehmbarkeit besteht. Wie weit man auch über sie hinauszugehen geneigt seyn mag, immer bleibt sie selbst doch vorhanden in aller ihrer einschneidenden Wichtigkeit, immer also ist ihre Erkenntniß eine unerläßliche Aufgabe und immer auch ist ihre Bearbeitung resp. Lösung nicht ohne inneren engsten Zusammenhang mit dem jenseitigen Wirklichen, welches als das höhere Problem hingestellt wird. Dies eben Entwickelte wäre also mit nichten irgendwie falsch, sondern nur nicht ausreichend, nur unvollständig. Ueber das Fehlende aber urtheilen wir so: wird das jenseitige Wirkliche völlig sprungweise, ohne jede methodische Deduktion erreicht und behauptet, so geht es die Philosophie überhaupt gar nichts an, — es ist Phantasmagorie — ; wird aber sein Begriff irgendwie erschlossen, so wäre auch selbst die

Behauptung, daß es unserem diskursiven Denken unzugänglich ist, noch gar kein Beweis wider den aufgestellten Wahrheitsbegriff resp. die Gültigkeit der Wahrheitsidee, und zwar aus zwei Gründen. Erstens weil den allgemeinsten Forderungen immer noch (wie oben bei der Gottesidee dargethan wurde) in soweit genügt würde, als es doch irgendwie als möglicher Inhalt von Bewußtseyn gedacht wird, wenn auch nicht mehr als gesetzlich nothwendige Koexistenz und Succession von Erscheinungen in Raum und Zeit, und zweitens deshalb, weil es zum Begriff und Wesen dieses Dinges gehören würde, daß es die Erscheinungswelt erklärt, mit ihr also in einem Zusammenhange steht, welcher jeder tieferen Erkenntniß der letzteren den Werth einer annäherungsweisen mittelbaren Erkenntniß jenes Dinges verleiht. Ob sich das wirklich so verhält, habe ich hier nicht zu entscheiden; genug, aus dem Wesen desjenigen Denkens, welches in der kategorialen Funktion besteht, ergibt sich die unvermeidliche Konsequenz, daß der Forschung mit den uns bekannten Mitteln nirgend eine Grenze gesteckt ist, es wäre denn eben die vollendete Einsicht als die Erreichung des Zieles selbst, daß über das gegenwärtig Erreichte hinaus Erweiterung und Vertiefung der Erkenntniß begrifflich möglich ist, d. h. daß das Seyende, welches als möglicher Bewußtseynsinhalt Objekt unseres Erkenntnißstrebens ist, wirklich als ein System von inneren Zusammenhängen, als ein Ganzes und eine Einheit erforschbar seyn muß, gleichviel ob die bekannten psychologischen Bedingungen diesen oder jenen oder uns alle an der Erreichung des Zieles faktisch verhindern.

Das ist „die Idee“ der Wahrheit, weil ihr nichts in unserer Erfahrung entspricht. Wir haben gar keine Vorstellung davon, wie die stets wohl gelingende und stetig fortschreitende Erweiterung und Vertiefung unserer Erkenntniß nach Hunderttausenden von Jahren aussehen wird, und gar, wie das letzte endlich erreichte Ziel vollendeter Einsicht sich ausnehmen mag. Schwindel erfaßt uns, wenn wir es zu denken versuchen; jedenfalls verträgt dasjenige, was wir etwa bei diesem Worte noch denken

können, sich nicht mit dem empirischen Menschenthum, nicht mit den Bedürfnissen und der Entwicklung des leiblichen Menschen in Raum und Zeit. Um so lächerlicher ist es, die Unvorstellbarkeit dieses Zieles für den Pessimismus in dem Sinne auszunutzen, daß auch die Befriedigung des Erkenntnißstrebens uns nicht glücklich, sondern grade unglücklich machen müßte, weil das Menschengeschlecht im Vollbesitze aller möglicher Erkenntniß und Einsicht an tödtlicher Langerweile leiden müßte. In der That entzieht sich nicht nur die „vollendete Einsicht" selbst jeder Vorstellung, sondern auch schon alle späteren Stufen, welche über die nächsten Zielpunkte und Hoffnungen der Gegenwart hinausliegen. Aber was folgt daraus? Ist der vorgetragene Schluß, der im objektiven Sinne die Erforschbarkeit der Welt als eines Systems, einer Einheit und eines Ganzen behaupten ließ, irgendwie erschüttert? Jeder Zweifel an ihn macht mit einem Schlage nicht nur die kühnen Hoffnungen auf spätere Resultate, sondern alle Bemühungen der Gegenwart und Vergangenheit mit ihren scheinbar so glänzenden Erfolgen zu nichte. Also ist dieser Zweifel nicht möglich, so wenig wie der Zweifel an dem Werth und der Gültigkeit der gemeinen einzelnen Verstandesoperationen (NB. normaler Art), welcher wir zum Leben nicht entbehren können, und so wenig, wie der Zweifel an unserer Existenz, d. h. an unserem Bewußtseyn. Da haben wir also eine Idee, d. h. eine Annahme, ohne welche selbst der gemeinste Verstandesgebrauch unmöglich wäre, welcher in einem bestimmten Sinne allerdings nichts in der Erfahrung entspricht, und welche doch nicht den oben besprochenen Fehler implicirt, ein Objekt zu erdichten oder taschenspielerisch aus sich herauszuspinnen. Unsere Idee besteht ja nicht in der Anwendung der Kategorien auf das Gebiet des Unerfahrbaren, sondern in der Behauptung der fortgesetzten Anwendbarkeit der Kategorien auf eben das Objekt, welches ihnen gegeben seyn wird. Und was heißt „Anwendbarkeit"? Ich önnte ebenso gut sagen, die objektive Möglichkeit der erstrebten Erkenntniß, ohne welches Vertrauen ja aller Erkenntnißtrieb sofort erlöschen müßte. Aber was heißt „objektive Möglichkeit"?

Wenn wir die Idee der Wahrheit durch ein Urtheil ausdrücken, so spricht dasselbe offenbar ein Reflexionsprädikat (Nothwendigkeit und Möglichkeit) aus und hat zum Subjekte desselben das ganze begonnene Erkenntnißwerk. „Dieses muß und kann weiter und immer weiter fortgeführt werden", sagt es. Der Begriff des „Fortgeführtwerdens" schließt nicht etwa ein erdichtetes oder erschlichenes Objekt ein. Er ist ja zunächst nichts anderes als der in der täglichen Praxis gewöhnliche und unentbehrliche Gedanke der Zukunft, das Morgen, welches von jedem Heut bestätigt wird. Zu dem bloßen Gedanken der Fortsetzung in der Zukunft kommt nur noch die eine Bestimmung, daß die Fortsetzung nicht eine bloße Konservirung eines unveränderlichen Zustandes oder eine unausgesetzte Wiederholung eines absolut gleichen Vorganges ist, sondern eine unausgesetzte Wiederholung zwar eben nur derselben wirkenden Thätigkeit (d. i. der Verstandesfunktion) aber auf ein stets verändertes Objekt, insofern immer das ganze Resultat der früheren Einwirkung Objekt für die nächstfolgende wird. Die Fortsetzung wird also mit einer konstanten Potenzirung vergleichbar seyn, deren Gesetz nicht etwa erst der schöpferischen Thätigkeit eines angeblichen Ideenvermögens angehört, sondern rein verstandesmäßig aus der Vergangenheit, d. i. dem schon Vollbrachten, erkannt wird. Daß die ewig neue Bethätigung der Verstandesfunktion an dem durch ihre frühere Thätigkeit schon zu Stande Gekommenen immer neue Resultate in der Richtung des von Haus aus erstrebten Zieles, welches schon im Begriff der Verstandesfunktion liegt, erreichen muß, ist ein Schluß der unweigerlich aus dem gegebenen Sachverhalt hervorgeht und welcher nur einer einzigen Bemängelung ausgesetzt seyn kann, d. i. der schon oben gewürdigten, welche, die erkenntnißtheoretische Grundlegung verschmähend, aus einem dogmatistischen Realismus mit seinen ungeprüften Grundbegriffen und der entsprechenden Skepsis hervorgeht. Demnach ist die entwickelte Idee nichts anderes als der Erfolg der Reflexion auf das ganze Erkenntnißwerk, indem das über sich und sein Werk reflektirende Denken der eben

näher bestimmten Fortführung desselben in der Zukunft nach Maßgabe des schon bewährten gesetzmäßigen Fortganges das Prädikat der Möglichkeit und Nothwendigkeit gibt. Von einem Glauben an die Wahrheit kann natürlich in dem Sinne gesprochen werden, als die Anerkennung resp. die Ueberzeugung von dieser Möglichkeit und Nothwendigkeit keine anderen Stützen hat, als eben das Wesen des Denkens selbst in seiner Reflexion auf sich selbst, grade wie das Wort Glaube auch — m. E. freilich irreführend und deshalb unangemessen — schon auf die Gültigkeit der direkt am gegebenen Material sich vollziehenden einzelnen Verstandesfunktionen angewendet worden ist.

Es hat nun den Sinn, daß hier keine Beweisbarkeit aus anderen schon anerkannten Prämissen möglich ist, nicht aber den, daß ein etwas, welches Träger und Substrat der Denkbestimmungen wäre, in seiner Existenz auch ohne Beweis zur Anerkennung gebracht würde. Es ist der Glaube des Denkens an sich selbst, der Glaube an seine eigne Existenz. Eine Veranlassung zur mißbräuchlichen Anwendung dieses Wortes finde ich darin, daß in der That die Idee der Wahrheit (und erst recht die im Folgenden zu entwickelnde Idee des Guten) grade mit allem demjenigen in Zusammenhang steht, was als Gegenstand des religiösen Glaubens hochgeschätzt und aus tiefstem Gemüthsbedürfnisse festgehalten wird. Gefühlsmäßig ist dieser Zusammenhang in erster Linie. Das schließt aber bekanntlich nicht aus, daß auch in der Sache selbst resp. den Vorstellungen von ihr ein Zusammenhang stattfindet. Jenes wäre ohne dieses nicht möglich; nur das wäre möglich, daß die Gefühle auf Vorstellungen zurückgehen, welche psychologisch als Irrthümer erklärbar sind; ebenso möglich ist aber auch, daß die wirkliche Schwierigkeit der Sache selbst zur Zeit nur unklare vielfach mit Irrthümern durchsetzte, aber doch nicht ganz aus Irrthümern bestehende Vorstellungen über dieselbe hat aufkommen lassen. Die letzten Konsequenzen aus den Grundprincipien des Denkens sowohl wie aus der fundamentalen Werthschätzung werden nicht

klar erkannt, aber doch instinktiv geahnt. Und so ist es auch mit dem Werthe der Idee der Wahrheit oder des Glaubens an die Wahrheit, der eben schon deshalb gern in das gleichnamige Gebiet hinüber spielend Glaube genannt wird, weil ein Zusammenhang seines Werthes mit dem Werthe, den die Religionslehren resp. eine in ihnen symbolisch ausgedrückte einheitliche Welt- und Lebensauffassung hat, geahnt wird. Was positiv schwer zu formuliren ist, läßt sich leichter am Gegentheile zeigen. Wie denkt man sich das Gegentheil des Glaubens an die Wahrheit? Offenbar als Geringschätzung derselben.

(Fortsetzung im nächsten Hefte.)

Zur Erkenntniß des Wesens der Materie.

Von
Professor Dr. Aprent in Linz.

Die Materie tritt uns eben so wenig wie der Glanz, die Farbe, das Gewicht u. dgl. selbständig als ein irgendwie gearteter Stoff entgegen; sie erscheint immer nur als eine Eigenschaft an den sinnfälligen Dingen, die wir eben um dieser, von uns allerdings erst noch näher zu bestimmenden Eigenschaft willen wohl auch materielle Dinge zu nennen pflegen. Da sie diesen Dingen unter allen Umständen zukommt, so haben wir von vornherein, auch ohne sie näher zu kennen, ein Recht, sie als Eigenschaft zu bezeichnen; denn wir bedienen uns ja eben dieses Wortes, um die bleibenden, feststehenden Attribute der Dinge von ihren wechselnden Zuständen zu unterscheiden.

Es gehört jedoch nur geringe Aufmerksamkeit dazu, um sehr bald die Wahrnehmung zu machen, daß es um die vermeintliche Festigkeit der Eigenschaften im Grunde doch ziemlich übel steht. Die Härte z. B. gilt als eine Eigenschaft des Eisens, der Magnetismus desselben als ein Zustand; aber im Feuer wird es weich und außerhalb desselben wieder hart, gerade so, wie es unter der Einwirkung eines elektrischen Stromes magnetisch, und, demselben entzogen, wieder unmagnetisch wird. Ander-

seits ist doch auch wieder die Fähigkeit des Eisens, magnetisch zu werden, etwas Bleibendes an demselben und somit als eine Eigenschaft anzusehen. Wie es sich übrigens mit dieser Unterscheidung auch verhalten möge, ungleich wichtiger ist für die gegenwärtige Untersuchung die Thatsache selbst, die Thatsache nämlich, daß an den Dingen Eigenschaften auftreten und wieder verschwinden. Wir fragen, wie ist dieser Vorgang zu fassen? wie zu erklären? Und wenn bei der Beantwortung dieser Fragen sich auch nichts weiter ergeben sollte, als daß in der Natur des Vorgangs nichts liegt, was uns nöthigt, die Wandelbarkeit der Eigenschaften auf einige derselben zu beschränken und andere davon auszunehmen, müßte nicht dies allein schon hinreichen, die Vorstellung, die man sich von der Materie oder, wie wir uns vielleicht richtiger ausdrücken, von der Materialität der Dinge im Allgemeinen zu machen pflegt, sehr wesentlich zu modificiren?

Daß die in Rede stehende Wandelbarkeit, wiewohl sie sich in jedem Augenblicke und in tausenderlei Formen der Beobachtung darbietet, dennoch immer etwas höchst Räthselhaftes behalte und mit der allgemein anerkannten Wahrheit, daß aus Nichts niemals Etwas werden und umgekehrt Etwas niemals in Nichts sich auflösen könne, in entschiedenem Widerspruche zu stehen scheint, ist schon so oft nachdrücklichst hervorgehoben worden, daß es hier genügt, nur flüchtig darauf hinzudeuten. Auch ist es einleuchtend, daß mit den Begriffen der Veränderung und eines allmählichen Uebergangs die bei jedem Versuche, die Thatsache zu erklären, auftauchenden Schwierigkeiten nicht zu beseitigen sind. Denn wie geringfügig die Veränderung, wie unmerklich der Uebergang auch sey, der Vorgang selbst bleibt doch immer derselbe: immer muß Etwas, was ist, aufhören zu seyn, um einem Andern, das noch nicht ist, Platz zu machen. Und da es nun gleichfalls ganz undenkbar ist, daß eine Eigenschaft von dem Dinge, an dem sie haftet, sich loslöse und so, als die Eigenschaft von Nichts, im Leeren schwebend, zu einem andern Dinge sich hinbegebe, um an diesem als seine Eigenschaft

sich gleichsam wieder zu verdichten, so liegt eigentlich nichts näher als der Versuch, das Auftreten neuer Eigenschaften und das Verschwinden anderer als bloßen Schein zu erklären. Und wirklich ist es in vielen Fällen nur Schein. Wenn ich Zucker in Wasser auflöse, so erhält dasselbe einen süßen Geschmack, aber doch nur scheinbar; genau genommen ist es doch auch jetzt nur der Zucker, der süß schmeckt, das Wasser schmeckt ganz so wie vorher. Aehnliches findet auch sonst noch oft genug Statt. Und wenn man die, gegenwärtig freilich außer Verwendung gesetzten, sogenannten imponderablen Stoffe zu Hilfe nehmen will, so läßt sich der Kreis der so erklärbaren Erscheinungen noch ansehnlich erweitern. Dann fließt der Wärmestoff von einem Körper auf einen andern über und setzt sich in beiden, wie eine Flüssigkeit in communizirenden Gefäßen, ins Gleichgewicht; die gleichfalls an einem eigenthümlichen Stoffe haftende Bewegung wird von der rascheren Kugel der langsameren, auf die sie trifft, bis zur Ausgleichung mitgetheilt u. s. w. Allein abgesehen davon, daß die Naturwissenschaft, die doch hier das entscheidende Wort zu führen hat, gegen ein solches Erklärungsprincip sehr bald Einspruch erheben würde, liegt es auf der Hand, daß es uns überall rathlos ließe, wo es sich nicht um die Mittheilung einer Eigenschaft, die also an einem der in Betracht gezogenen Körper schon vorhanden seyn müßte, sondern um das Auftreten von Eigenschaften handelt, die keiner derselben vorher besaß, wie es z. B. in den Erscheinungen der unser ganzes Leben und alle Naturvorgänge beherrschenden oder begleitenden chemischen Analyse und Synthese Statt findet. Wenn Sauerstoff und Schwefel zu Schwefelsäure sich verbinden, woher nimmt diese die Eigenschaften, die weder der Schwefel noch der Sauerstoff vorher hatte? Beim Löschen des Kalkes tritt eine sehr merkliche Erhitzung ein; woher nimmt die Mischung die höhere Temperatur? Man sagt uns, daß bei der Bildung der Schwefelsäure je ein Atom Schwefel mit drei Atomen Sauerstoff sich verbinde. Aber damit erhalten wir keine Auskunft über das, was wir wissen wollen; denn so unbegreiflich uns

das Auftreten vorher nicht vorhandener Eigenschaften in der ganzen Masse der Schwefelsäure ist, eben so unbegreiflich ist es in der Atomengruppe SO_3. Beim Löschen des Kalkes wird Wärme, die gebunden waren, frei. Aber auch das ist keine Erklärung, sondern nur eine bildliche Vorstellungsweise des Vorgangs, durch welche sich höchstens der Mangel einer Erklärung für einige Zeit verdecken läßt. Befreien wir jedoch diesen Erklärungsversuch von der Bildlichkeit, die ihm anhaftet, so bleibt ein zwar unscheinbarer, aber doch werthvoller Kern übrig. Wärme sey frei geworden, sagt man; sie ist also nicht erst entstanden, sondern war schon vorher da, nur wahrnehmbar war sie nicht. Aber Wärme, die nicht wärmt, ist eben so wenig Wärme, als Licht, das nicht leuchtet, noch Licht ist. Aus einem uns unbekannten x also, das nicht wahrnehmbar im Kalk oder im Wasser, oder im Kalk und Wasser enthalten war, ist die höhere Temperatur hervorgegangen. Da aber Wärme offenbar nur wachsen kann durch das Hinzukommen von Wärme, so ist das x, das bei der Vereinigung von Kalk und Wasser die zuwachsende Wärme geliefert hat, Anlage, und zwar eine solche, die sich unter den erforderlichen Bedingungen in die sinnfällige Wärme umsetzt. Diese Auffassung des Sachverhalts macht es uns wenigstens zunächst möglich, die sämmtlichen, an den Dingen vorkommenden Veränderungen ohne Ausnahme unter einen einzigen Gesichtspunkt zu bringen. Demnach hat der Sauerstoff vermöge eines in ihm enthaltenen y die Fähigkeit sowohl gasförmig als flüssig zu erscheinen. Im gewöhnlichen Zusammenhange der Dinge erscheint er gasförmig, im Zusammentreffen mit Schwefel aber und unter den sonstigen zur Bildung von Schwefelsäure erforderlichen Bedingungen wird er flüssig. Eben so hat der Schwefel die Fähigkeit fest oder flüssig zu erscheinen. Im gewöhnlichen Zusammenhange der Dinge erscheint er fest, im Zusammentreffen mit Sauerstoff jedoch und unter den sonstigen zur Bildung von Schwefelsäure erforderlichen Bedingungen wird er flüssig. Das gilt nun auch von den übrigen Eigenschaften der Schwefelsäure, und diese Ansicht

des Sachverhaltes läßt sich ganz allgemein in Bezug auf alle an den Dingen sinnfällig auftretenten Eigenschaften und Zustände festhalten. Alles, was ist, muß nach der Natur des Dinges seyn können; jede Erscheinung hat in einer Anlage, einer realen Möglichkeit, die von bloßer Denkmöglichkeit wohl zu unterscheiden ist, ihren zureichenden Grund. Diese Anlage tritt in einem bestimmten Zusammenhange der Dinge sinnfällig in einer bestimmten Form auf, die in diesem Zusammenhange festgehalten wird, in einem andern Zusammenhange aber einer andern weichen müßte. Wir können somit sagen: Die Eigenschaften und Zustände, die wir an den Dingen wahrnehmen, ihre Materialität nicht ausgenommen, sind nur die veränderlichen und insofern zufälligen Wirkungen, welche sie in einem bestimmten, aber gleichfalls veränderlichen Zusammenhange auf einander ausüben. Zu bemerken ist dabei nur, daß die Eigenschaften nicht in gleichem Grade variabel sich zeigen. Die Materialität mag immerhin die beharrlichste seyn, die wir kennen, aber in einem ganz anderen Weltzusammenhange würde auch sie verschwinden.

Mit dieser Ansicht von der Materie befinden wir uns in höchst schätzbarer Uebereinstimmung mit Herrn Prof. Ulrici, der gleichfalls zu dem Schlusse gelangt, Materie sey nur Wirkung, nur Erscheinung der Kraft (Gott und die Natur, S. 458). Da aber die Kraft nicht auf sich selbst wirken kann, sondern ein zweites Element fordert, auf das sie wirkt, so ergibt sich, daß alle materiellen Dinge mit Einschluß der Grundstoffe, welche die Chemie aufzählt, zusammengesetzt seyn müssen. Wir wählen für diese Elemente, um uns stets an ihre Selbständigkeit zu erinnern, die vielleicht nicht ganz unpassende Bezeichnung Substanz. Die Substanz ist Kraft und Stoff zugleich, oder vielmehr: sie ist Kraft, wenn und insofern sie auf eine andere Substanz wirkt, und Stoff, wenn und insofern sie die Einwirkung einer andern an sich erfährt. Alle materiellen Dinge sind Verbindungen von Substanzen; diese sind die immateriellen Elemente, aus welchen jene bestehen.

Ehe wir unsere Untersuchung weiter führen, scheint es nothwendig, auf eine Einwendung einzugehen, der nach dem Stande unserer bisherigen Auseinandersetzung eine gewisse Berechtigung nicht abgesprochen werden kann. Eigentlich sind es zwei. Zunächst wird man vielleicht sagen, es sey ganz unstatthaft, immaterielle Substanzen als die Grundlagen der mit sinnfälligen Eigenschaften ausgestatteten Dinge anzusehen; vielmehr setze jeder Wechsel von Eigenschaften ein materielles Ding schon voraus; das neu entstehende Ding also, wenn man es so nennen wolle, gehe nicht aus einem immateriellen Etwas, sondern aus einem andern materiellen Dinge hervor. Darauf erwidern wir: Daß alle Veränderungen nur an schon materiellen Dingen vor sich gehen, ist ganz natürlich und hat darin seinen Grund, daß wir kein Ding aus dem gegenwärtigen Weltzusammenhange, der ja eben die Materialität erzeugt hat, hinauszuheben vermögen. Daß aber die sinnfälligen Eigenschaften eines Dinges, die an die Stelle anderer treten, nicht aus schon vorhandenen hervorgehen können, ist leicht einzusehen. Denken wir an das Blatt einer Buche oder Eiche, das sich eben zu entfärben beginnt. Es wird gelb. Soll die Form des Blattes es seyn, die irgendwie das Gelbwerden hervorbringt, oder die Dicke des Blattes, oder ist es sein Gewicht oder sein Geschmack, aus dem es hervorgeht? Oder, was näher liegt, die Farbe selbst? Aber wie die Farbe? Wie kann aus Grün Gelb werden? War das Gelb im Grün schon enthalten, so war das Blatt gelbgrün, gelbgrün wird es bleiben, aber es kann nicht gelb werden. Das alles ist, wie man es auch wenden mag, undenkbar. Wenn also das Gelb nicht aus einem nicht sinnfälligen Etwas hervorgegangen ist, so bleibt nur noch die Annahme, daß es aus Nichts hervorgegangen sey, und wir zweifeln nicht, daß man sich doch noch eher zu der ersteren als zu der letzteren entschließen werde.

Gewichtiger scheint das zweite Bedenken zu seyn. Man könnte einwenden, das Gesagte könne doch höchstens nur von den Eigenschaften, die wirklich mit einer gewissen Wandelbarkeit

auftreten, also von den eigentlich qualitativen Bestimmungen der Dinge gelten, aber in keinerlei Weise auch auf die quantitativen ausgedehnt werden. Jede Größe entstehe nur aus schon vorhandenen Größen. So verhalte es sich auch mit dem Gewichte der Körper, und gerade auf der Masse, die sich im Gewichte zum Ausdruck bringe, beruhe vorzugsweise das, was man unter Materialität verstehe. Das Gewicht hafte unentreißbar schon an jedem kleinsten Theilchen der Körper, und wie immer man sie ordne und zusammenfüge, verbinde oder zerlege, das Gewicht des Ganzen ändere sich doch niemals, und selbst in der chemischen Verbindung zeige sich noch das Gewicht der in dieselbe eigetretenen Bestandtheile. Darum habe ja auch die Chemie, obgleich sie die sonstigen Eigenschaften ihrer Atome ganz unbestimmt lasse, sich doch genöthigt gesehen, ihnen wenigstens ein bestimmtes Gewicht beizulegen. Wir entgegnen zunächst, daß wir es hier nicht mit abstracten Größen, sondern mit wirklichen Dingen zu thun haben. Was aber das Gewicht der auf unserer Erde vorkommenden Körper betrifft, so ist dasselbe die Wirkung der Schwerkraft. Wie immer man sich diese nun auch vorstellen mag, äußern kann sie sich nur, wenn zu dem Elemente, welches der Träger dieser Kraft ist, noch ein zweites Element in Beziehung tritt. Denkt man sich dieselbe als Zugkraft, so muß etwas da seyn, was von ihr gezogen wird; denkt man sie sich als Tendenz, eine bestimmte Stelle im Raume einzunehmen, so muß gleichfalls etwas da seyn, wodurch diese Stelle bestimmt wird; sonst wäre jede Stelle jeder andern gleich. Es verhält sich also hier genau so, wie bei den andern realen Anlagen; sie treten sämmtlich an dem einen Elemente nur unter dem Einflusse eines andern Elementes hervor. Könnte die Erde, während ein Körper im Fallen begriffen ist, vernichtet werden, so würde er aufhören zu fallen, und würden gleichzeitig auch alle übrigen Weltkörper und damit alle auf ihn wirkenden Zugkräfte vernichtet, so würde er an der Stelle, an der er sich in diesem Augenblicke befindet, schwebend verharren, und nichts an ihm würde etwas dem Gewicht Aehnliches verrathen. Er

wäre, wenn das Gewicht als Repräsentant der Materie angesehen wird, immateriell geworden.

Es scheint der Vollständigkeit wegen nicht überflüssig, hier sogleich auch die Ausdehnung, die man gleichfalls aller Materie zuerkennt, in Betracht zu ziehen. Auch bezüglich dieser quantitativen Bestimmung ist leicht einzusehen, daß sie stets mindestens zwei Elemente voraussetzt, die aber auch nicht schon durch ihr bloßes Daseyn, sondern durch die raumerfüllende Wechselwirkung, die sie auf einander ausüben, und zwar nur durch diese, die Ausdehnung, oder besser: das Ausgedehntseyn erzeugen. Denn ein Ding nimmt offenbar nur dadurch einen Raum ein, daß es Theile hat. Diese Theile aber werden durch wechselseitige Einwirkung in ihren Lagen erhalten und zu einem Ganzen verbunden. Würde diese Einwirkung aufhören, so würde kein Theil mehr sich an irgend einem Orte befinden; das Ding wäre verschwunden. Denken wir uns dagegen zwei Elemente A, B, deren jedes für sich ohne Ausdehnung ist, aber durch das andere an seinem Orte festgehalten wird, so wirkt A auf der ganzen Strecke AB nach B hin, und B auf der ganzen Strecke BA nach A hin. Diese Strecke würde jedem Versuche sie zu verkürzen oder zu zerreißen einen gewissen Widerstand entgegensetzen; sie wäre ein materielles Raumelement.

In welcher Weise die materiellen Elemente zusammentreten, um die unübersehbare Mannigfaltigkeit der materiellen Dinge zu bilden, ist nicht Gegenstand der gegenwärtigen Untersuchung. Desgleichen liegt zunächst noch kein Anlaß vor, uns mit der Frage nach der Zahl der Substanzen, aus denen die materiellen Elemente bestehen, zu beschäftigen. Daß wenigstens zwei zur Bildung eines solchen Elementes erforderlich sind, haben wir gesehen. Da nun die Chemie zur Erklärung der Allotropie, des Auftretens derselben Grundstoffe mit ganz verschiedenen Eigenschaften, mit der Annahme auslangt, daß hierbei zwar dieselben Atome, aber in verschiedener Anzahl, z. B. beim Sauerstoff 2, beim Ozon 3, zu einer Gruppe sich vereinigen, so könnten allenfalls schon zwei Substanzen die Grundlage aller

materiellen Dinge abgeben. Es ist aber eben so gut denkbar, daß mehr als zwei vorhanden sind, welche zunächst ungleichartige materielle Elemente, unter denen sich vielleicht auch imponderable befinden, bilden, und daß erst diese zu den uns bekannten einfachen Stoffen sich verbinden.

Dagegen verlangt unsere Erörterung nach einer andern Seite hin so wesentlich eine Vervollständigung, daß wir versuchen müssen, sie in dieser Richtung wenigstens andeutungsweise zum Abschluß zu bringen. In Erinnerung an das von Hume aufgestellte Problem, welches für Kant der Ausgangspunkt seiner Philosophie geworden ist,*) erhebt sich nämlich auch für uns die Frage, wie es denkbar sey, daß eine Substanz auf eine andere wirken könne. Bekanntlich kommt Hume bei seinen Betrachtungen zu dem Ergebnisse, daß es unmöglich sey zu begreifen, wie zwischen den Veränderungen an einem Dinge und den Veränderungen an einem andern ein innerer Zusammenhang stattfinden könne, und sucht das Kausalitätsverhältniß auf eine lediglich gewohnheitsmäßige Verknüpfung im Denken zurückzuführen. Für Kant ist Kausalität eine jener a priori gegebenen Denkformen, in die sich das durch die Sinne aufgenommene Material ergießt, sie ist ihm ein zwar fest, aber doch nur im denkenden Subjecte Begründetes. Wer sich jedoch nicht entschließen kann, die objective Welt nur als eine Welt von „Dingen an sich", die geheimnißvoll, unnahbar und ewig unerkennbar hinter ihren Erscheinungen stehen, zu betrachten, und vielmehr der Meinung ist, daß, was wir an den Dingen ihre Erscheinung nennen, aus ihrem Wesen hervorgehe und nicht gleichsam bloß ein Kleid sey, das man nach Belieben heute anzieht und morgen mit einem andern vertauscht, daß somit die Erscheinung eines Dinges uns sein Wesen, wenngleich in fortschreitender Erkenntniß nur allmählich, doch wahrhaft und wirklich offenbare und enthülle, der wird zwar anerkennen, daß alle

*) Hume: Eine Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes, deutsch von Kirchmann. S. den Abschnitt: Ueber den Begriff der nothwendigen Verknüpfung.

Denkformen, und so auch die Kausalität, als solche, nur im denkenden Geiste sich finden, aber er wird sich sagen, daß doch auch in den äußeren Thatsachen etwas liegen müsse, was ihn bestimmt, sie in die eine oder die andere dieser Formen aufzunehmen.

Wir sind also genöthigt, doch wieder zu Hume zurückzukehren. So viel ist gewiß: Hat er mit seiner Behauptung Recht, so gilt sie auch von unsern Substanzen, und wenn wirklich nicht zu begreifen ist, wie eine Substanz auf eine andere wirken könne, so müssen wir darauf verzichten, die Materie als ein Produkt solcher Einwirkungen zu erklären. Allein er hat nicht Recht. Seine Beweisführung hat den großen Fehler, daß sie in der Luft hängt. Er geht von der zwar nirgends ausgesprochenen, aber überall durchblickenden Annahme aus, daß die verschiedenen Dinge, die er betrachtet, ganz verschieden seyen und gar nichts mit einander gemein haben. Dann, aber auch nur dann, läßt sich freilich nicht begreifen, wie irgendwelche Veränderungen in dem einen Veränderungen in einem andern zur Folge haben sollten; solche Dinge wären Welten für sich, die einander gar nichts angehen, und diese Welten könnten sogar sämmtlich bis auf eine zu Grunde gehen, ohne daß diese auch nur im mindesten davon berührt würde. Aber sind denn die Dinge wirklich in solcher Weise von einander verschieden? Hat ein Baum z. B., ich will nicht sagen mit einem andern Baume, aber mit einem Pferde oder einem Stück Eisen, oder mit der Sonne oder dem Sirius nichts gemein? Haben denn nicht alle Dinge wenigstens das mit einander gemein, daß sie auf unsere Sinne wirken? Dann aber ist der kausale Zusammenhang unter ihnen nicht mehr unbegreiflich. Denken wir uns einen vollkommen homogenen Stoff M, so würde niemand begreifen, wie es möglich seyn sollte, daß irgend eine Veränderung in einem Theile desselben auftrete und in einem andern nicht. Denkt man sich nun M in zwei bloß durch den leeren Raum getrennte Theile gespalten, so wären sie, da der leere Raum (ob es einen solchen gibt oder nicht, ist hier gleichgiltig) keinerlei

Wirkung ausüben kann, noch immer nur ein Ding, und auch jetzt würde man nicht begreifen, warum eine Veränderung in dem einen Theile sich nicht auch in dem andern zeigen sollte. Und wenn man uns fragte, woher es denn komme, daß z. B. der uns zunächst liegende Theil sich verändere, so würden wir, wenn uns die eigentliche letzte Ursache unbekannt wäre, ohne Zweifel die Frage ganz richtig durch den Hinweis auf die Aenderung in dem andern Theile beantworten. Wenn aber der eine Theil des M mit $a_1 a_2 a_3 \ldots$ zu A, und der andere mit $b_1 b_2 b_3 \ldots$ zu B verbunden wäre, so wären auch A und B in Bezug auf M ein und dasselbe Ding, und es läge nichts Auffälliges darin, eine Aenderung in A sich auch auf B erstrecken zu sehen; es ist ja gar kein Grund vorhanden, warum das, was an dem M in A vorgeht, nicht auch an dem M in B sollte vorgehen können. Die Veränderung würde nur, weil das M hier mit andern Elementen als im A verbunden ist, in anderer Weise, vielleicht auch zu einer andern Zeit auftreten. Und wenn wir um die Ursache dieser Aenderung gefragt würden, so würden wir, wenn wir den Zusammenhang nicht weiter verfolgen wollten oder könnten, mit demselben Rechte wie vorhin sagen, sie liege in A. Etwas, was wir für unmöglich erklären müßten, weil es nicht denkbar sey, läge in diesem Sachverhalte sicher nicht.

Also können auch die Substanzen auf einander einwirken, aber — und damit sind wir zu einem neuen, wichtigen Ergebnisse gelangt — die Substanzen können nicht ganz verschieden von einander seyn: sie müssen etwas mit einander gemein haben.

Und nun fragt es sich allerdings wieder: Wie ist dieses Gemeinsame in die Substanzen, die es enthalten müssen, gelangt? Gehörte es ihnen von jeher an, oder hat es sich, ursprünglich irgendwie selbständig bestehend, erst im Laufe der Zeit mit ihnen vereinigt? Das erstere ist von vornherein wahrscheinlicher; wir wollen jedoch auch dem zweiten von uns vorläufig als möglich gedachten Falle eine kurze Auseinandersetzung widmen. Nennen wir also die verschiedenen Substanzen A, B, C, das ihnen Gemeinsame M. Ehe sich M mit ihnen

vereinigte, hatten sie nichts Gemeinsames; sie waren also ganz verschieden, wir bezeichnen sie mit $A^1 B^1 C^1$, außer diesen, neben ihnen stehend, haben wir M. Soll sich nun M mit A^1 vereinigen, wobei wir allerdings nicht an ein bloß räumliches Ineinanderseyn, welches im wesentlichen noch immer das frühere Nebeneinander wäre, denken dürfen, so kann dies nur dadurch geschehen, daß es auf A^1 wirke, aber dies kann wieder nur geschehen, wenn es durch ein Gemeinsames, z. B. durch a schon mit A^1 verbunden ist. Ebenso könnte es sich mit B^1 nur verbinden, wenn es mit demselben b, und mit C^1 nur, wenn es mit demselben c gemein hätte, d. h. M müßte schon vorher mit A^1, B^1 und C^1 verbunden gewesen seyn, und diese wären somit nicht verschieden, sondern besäßen bereits ein Gemeinsames. Es ist also undenkbar, daß, was ursprünglich verschieden ist, jemals ein Gemeinsames in sich aufnehme. Nur der erste Fall ist denkbar; die mancherlei verschiedenen Substanzen, wieviel deren auch seyn mögen, sind also sämmtlich nur Modifikationen einer und derselben Ursubstanz. Aus dieser sind im Verlaufe des Weltbildungsprozesses, den wir füglich einen organischen nennen können, in vielleicht sehr vielen Zwischenstufen und allmählichen, selbst für die schärfste Denkkraft sich verlierenden Uebergängen zuerst die Einzelsubstanzen, dann die materiellen Elemente, und endlich die unübersehbare Mannigfaltigkeit und der unerschöpfliche Reichthum der sich stets erneuenden und verjüngenden Einzelgebilde hervorgegangen. In ihr und durch sie hängt Alles mit Allem zusammen.

Wir glauben nicht besorgen zu müssen, daß man unsere Ursubstanz mit dem Protoplasma oder Urschleim oder wie man es sonst nennen mag, woraus, wie manche Philosophen vorgeben, von selbst, im Grunde aber doch nur durch die besondere Gefälligkeit und den wesentlichen Beistand derselben, die Welt hervorgeht, verwechseln könnte. Unsere Ursubstanz ist immateriell, keine einzige der Bestimmungen, die wir mit dem Begriffe der Materie zu verbinden pflegen, ist auf sie anwendbar. Sie ist vorerst nichts als Anlage, wiewohl r e a l e Anlage; sie ist

Etwas, aber sie ist nicht das, was sie erst werden soll. Sie kann sich entwickeln, aber sie kann sich nicht von selbst entwickeln, wie man dies von jenem Protoplasma behauptet. Sie setzt also ein Wesen voraus, das die zukünftige Welt schon als Gegenwart — nach menschlicher Weise aufgefaßt als Idee — in sich trägt. Diese Idee tritt, wie — wenn hier ein Vergleich gestattet ist — der Gedanke des Einen in das empfängliche und bildsame Gemüth eines Andern, in die Ursubstanz ein, durchdringt, gliedert und gestaltet dieselbe, und kommt durch sie im organisch zusammenhängenden Weltganzen im Abflusse der Zeiten zu immer vollendeterem Ausdruck.

Indem wir die Materie in ihrem Wesen zu erkennen suchten, ist sie uns nicht verloren gegangen und hat nichts an Werth und Bedeutung eingebüßt. Sie ist ein Produkt des organischen Weltprozesses und als solches wahrlich nicht gering zu achten; aber sie ist geworden, und wird wieder vergehen, um höheren Bildungen Platz zu machen. Daß die Substanzen, aus denen sie zusammengesetzt ist und in die sie sich wieder auflösen wird, der experimentirenden Naturforschung nicht zugänglich sind, ist einleuchtend; diese fängt ja erst bei der Materie an und hört mit ihr auf. Ob aber nicht doch im großen Naturganzen auch in der gegenwärtigen Weltperiode Neubildung und Rückbildung von Materie Statt finde, muß als fraglich, aber doch immerhin möglich, wohl dahingestellt bleiben. Es scheint fast, als ob es wirklich der Fall wäre. Im Winter, wo die organische Thätigkeit ruht und das farbenreiche, vielfach gegliederte Leben sich in seine Tiefen zurückzieht, geht vielleicht, wenigstens partiell, eine derartige Rückbildung vor sich, und manche der von Zöllner im 2. Bande seiner wissenschaftlichen Abhandlungen mitgetheilten Thatsachen lassen vermuthen, daß ein Zurücktreten der raumbildenden Kräfte der Substanzen, also gleichfalls eine Art Auflösung der Materie, auch unter andern uns noch unbekannten Umständen und Bedingungen möglich sey.

Ueber die sogenannte reine Erfahrung des Empirismus.

Von
Dr. Achelis.

Leider glaubt ein voreiliger Optimismus, die Zeit der heftigen literarischen Fehden sey in der Nacht des Mittelalters für ewig begraben; noch immer tobt der Kampf auf Leben und Tod unter den Vertretern verschiedener Weltanschauungen und manchmal scheint es, als ob die altbekannte rabies theologica nur ihr Gewand gewechselt habe, um angepaßt an moderne Verhältnisse ihrer unersättlichen Streitlust zu fröhnen. Es liegt uns fern in historischer Darstellung den vielfach verschlungenen Gründen dieser traurigen Erscheinung nachzugehen: Nur möchte es angezeigt erscheinen, gegenüber der Zuversichtlichkeit und Siegesgewißheit, mit welcher der Empirismus in neuerer Zeit aufzutreten pflegt, einige nicht unerhebliche Bedenken geltend zu machen.

Bekanntlich ist es nach dem freilich gründlichen und selbstverschuldeten Bankerott der Identitätsphilosophie die Erfahrung gewesen, welche, vorzugsweise in naturwissenschaftlichen Kreisen ausgebildet, jetzt den Grund- und Eckstein für die neue Aera des wissenschaftlichen Denkens bilden sollte. Jeder auch noch so harmlose Neuling auf dem Gebiete der Erkenntnißtheorie wußte davon ruhmredig zu erzählen, daß nur in diesem Princip eine wahre Erneuerung an Haupt und Gliedern gefunden werden könnte. Wie nun durch die bewunderungswürdigen Entdeckungen der Naturwissenschaft der Stoff dieser Erfahrung sich täglich in's Unendliche vermehrte, so schien um so dringender eine Reducirung dieses ungeheuren Complexes auf die wesentliche Quintessenz, d. h. in diesem Falle auf die event. philosophische Verwendbarkeit geboten. So ergab sich zunächst eine methodologische Sichtung des angehäuften Materials, der sich dann naturgemäß eine erkenntnißtheoretische Würdigung desselben anschloß.

Auch unserer Darstellung mögen diese Gesichtspunkte als Leitfaden dienen.

Die Kantische Frage: Wie ist Erkenntniß oder Erfahrung überhaupt möglich? ist meistens als eine scholastische Verirrung gefaßt, die nur die Rettung, resp. Sicherstellung der Glaubensobjecte vor der zersetzenden und negirenden Macht des Verstandes bezweckt habe. Vielleicht mit vollem Recht; doch liegt, falls man diesen unmittelbaren Zusammenhang außer Acht läßt, eine andere allgemeine Deutung nahe, welche für die Entwicklung jenes Begriffes sehr bedeutsam geworden ist. Erfahrung ist nämlich nicht etwas schlechthin Gegebenes, sondern vielmehr ein höchst veränderliches Product, dessen Entstehung der steten Beziehung auf ein appercipirendes Subject nicht entrathen kann. Dieser Gesichtspunkt begründet erst die Existenz einer ächten Erkenntnißquelle, und grade dieser ist es, der vielfach in der weiteren Ausbildung des Begriffes allzu sehr vernachlässigt ist. Nachdem man die gewöhnlichen Irrthümer des Vorstellens und Wahrnehmens aus der Sphäre der Erfahrung verwiesen hatte, einigte sich der größte Theil der empiristischen Forscher dahin, unter diesem Princip die durch wiederholte Beobachtungen und Experimente festgestellte Kenntniß vom Zusammenhang der Dinge zu verstehen. Dadurch war die psychologische Genesis dieser Factoren völlig klar gelegt; um also dieser Theorie wissenschaftlich beglaubigtes Ansehen zu verschaffen, mußte consequenterweise die nothwendige Herleitung aus der gewöhnlichen Auffassung der Außenwelt deducirt werden. Nun beginnt alle Erkenntniß mit der Wahrnehmung; aber diese, als objectiv und subjectiv höchst trügerisch, konnte nicht als Fundament des neuen Gebäudes dienen: ja auch dann nicht, wenn sie durch absichtlich geschärfte Aufmerksamkeit alle subjective Befangenheit ablegte und sich nur zuwartend dem Eindrucke des Geschehenden gegenüberstellte. Denn wie Avenarius argumentirt: „Der Begriff der Erfahrung ist weiter als der der Wahrnehmung. Diese bietet immer nur ein einzelnes Wahrgenommene; ihre Aussage, als Urtheil gedacht, giebt den Gegenstand nur, wie er sich unter der

Beschränkung der Wahrnehmungsfähigkeit und des jeweiligen äußeren und inneren Standpunktes dem Wahrnehmenden darstellt, läßt mithin die Möglichkeit zu, daß ihr Inhalt nach der einen Seite der Ergänzung, nach der anderen aber der Berichtigung bedürfe. Es müssen daher zur Beurtheilung des einzelnen Wahrgenommenen die Aussagen anderer Wahrnehmungen, in gewissen Fällen sogar Schlüsse aus solchen herbeigezogen werden, um die sozusagen individuellen Lücken und Mängel der Einzelwahrnehmung zu beseitigen' (Philos. als Denken d. Welt p. 43). Diese Methode nun ist je nach der Art und dem Stande der betreffenden Wissenschaft natürlich eine höchst verschiedene; am schnellsten kommen solche Disciplinen zum Ziel, denen im Experiment oder in der möglichst umfassenden Vergleichung analoger Fälle eine directe Handhabe für ihre Untersuchung zu Gebote steht, also vor Allem die naturwissenschaftlichen Fächer. Aehnlich steht es, um nur an ein wenig bekanntes Beispiel zu erinnern, mit der Ethnologie, die durch die massenhafte Häufung des Materials schon einigermaaßen sicher die Mittel bietet für die Ausscheidung des specifisch Subjectiven. Schwieriger gestaltet sich das Verhältniß in den rein geistigen Sphären, z. B. in der Linguistik, wo erst vielfach fehlgeschlagene Versuche der Untersuchung den richtigen Weg eröffneten. Dennoch ist selbst für die anscheinend untrüglichsten Beobachtungen durch die bekannte Theorie der mittleren Fehler die absolute objective Unzulänglichkeit des Verfahrens genügend hervorgehoben. Aber zugegeben daß durch ein unendlich verfeinertes System von ineinandergreifenden Mechanismen (normale Beschaffenheit des Subjects, scharfe und wiederholte Auffassung des Objects und endlich sachgemäße Kritik dieser Apperception selbst) in aufsteigender Elimination alle falschen Zuthaten individueller Art entfernt seyen, was ist dann mit dem Ausdruck ‚des durch den Gegenstand allein Gegebenen' gewonnen? (Avenarius p. 28). Es ist hierbei der schon oben berührte Standpunkt wirksam, daß die reine Erfahrung etwas völlig Gegebenes sey, das sich nur schwer unter den vielen Verfälschungen und Entstellungen seitens des Subjects entdecken

lasse. Ja Avenarius verfährt in diesem Sinne ganz consequent, wenn er nicht nur die anthropopathischen ‚Zumischungen' der willkürlichen Werthschätzung oder der mythologischen Hypostasirung der Kräfte verwirft, sondern auch die apriorischen Urtheilsformen unseres Intellects, wie die Causalität, als nicht in der wirklichen Erfahrung gegeben ansieht. Die Berufung auf Kant scheint nicht ganz triftig, da dieser, obwohl er jene Functionen ganz und ausschließlich dem Subject vindicirte, doch eben den Begriff der Erfahrung nicht in einer solchen Isolirung des fraglichen Gegenstandes vom Bewußtseyn erfüllt dachte, sondern umgekehrt in die synthetische Einheit der Apperception legte, also in einen toto genere subjectiven Factor. Wie eine kurze Zusammenstellung der vieldeutigen Ausdrücke von der kantischen Auffassung dieses Momentes beweist (vgl. Göring: Ueber den Begriff d. Erfahrung, Viertelj. f. wiss. Phil. I, 460 ff.), ist freilich der endgültige Werth dieses Erkenntnißmaterials sehr ungleich bestimmt. Aber in fast allen Bezeichnungen kehrt doch in mehr oder minder scharfer Schattirung die ursprüngliche Bezeichnung wieder, welche Kant diesem Gegenstande gewidmet hatte: Erfahrung ist das Product des Verstandes aus Materialien der Sinnlichkeit. Ueberall ist es erst die Combination und Einordnung der sinnlich zugeführten Eindrücke, welche nach Kant eine wahre Erfahrung und Erkenntniß ermöglicht; diese ist mithin nicht als solche durch den Gegenstand schon gegeben, sondern wird erst durch uns construirt. Wir können sonach, falls wir dem Vorwurf der Oberflächlichkeit entgehen wollen, nicht umhin, kurz auf die Frage einzugehen, was die Philosophie unter dem ‚in der Erfahrung gegebenen Gegenstande' zu verstehen habe.

Bislang ist der Beweis von der gänzlichen Nichtigkeit der sogenannten materialen Außenwelt, wie ihn schon Berkeley geliefert, unseres Wissens durch keine noch so exacte Beobachtung als hinfällig und rein ‚speculativ' widerlegt worden. Umgekehrt je mehr man sich in erkenntnißtheoretische Untersuchungen vertiefte, desto mehr verschwand die angebliche Solidität des Außen und wurde zu einer Erscheinung des Innen; die äußere Welt

löste sich mithin auf in einen Complex von immanenten Vorstellungen. Diese entsprechend ihrer durch äußere oder innere Reize veranlaßten Genesis methodisch wieder aufzubauen, also einen Versuch zu machen, wie die Welt gedacht werden müsse, galt als die einzige Forderung logischer Präcision. Ob andererseits dies innere Weltbild mit portraitähnlicher Treue ein fremdes Geschehen außerhalb des empfindenden Bewußtseyns wiederhole, wurde mit Recht zunächst als irrelevant, dem weiteren Fortgang der Untersuchung sogar nicht förderlich erachtet. Selbst als Abbild konnte ja das Denken nicht den Thatbestand so wieder aufzeichnen, wie er an sich war, sondern nur wie er ihm erschien, mit andern Worten diese Reproduction lieferte nie ein Seyn, sondern nur ein System von Urtheilen und Begriffen. Sehr präcis hat Avenarius so die Philosopie als Denken der Welt bezeichnet, aber welche Rolle soll in dieser Arbeit der Gegenstand der Erfahrung spielen? Dieser die Fehlschlüsse und Mißgriffe des Denkens rectificirende Factor ist doch eingestandenermaaßen nicht an sich gegeben, als bestehendes Object schon vor und neben dem Bewußtseyn vorhanden, sondern erst in stetiger Umwandelung in der Vorstellung entstehend. Und auch dieser fortlaufende Proceß, der die vielfachen subjectiven Zumischungen (wie sie Avenarius nennt) eliminiren soll, wird durch uns, nicht durch diesen angeblich äußeren Gegenstand beherrscht, der sich gleichsam immer klarer und reiner der aufmerksamen Erkenntniß entschleierte; vielmehr handelt es sich in allen diesen Fragen lediglich um die normale psychische Nothwendigkeit, mit der wir das Geschehen eines Ereignisses oder das Seyn eines Dinges logisch widerspruchslos denken. Dieser innere Zwang rührt aber, wie wir sehen werden, gar nicht von der etwaigen Materie des fraglichen Dinges, sondern von allgemeinen formalen Gesetzen her, die sich als solche nicht in der Erfahrung aufzeigen lassen. Um an einem bekannten Beispiel diese Gedanken zu veranschaulichen, so behauptet ja die empiristische Psychologie in der Empfindung und Bewegung die beiden letzten, für die Wissenschaft erreichbaren Thatsachen des psychischen Mechanismus

entdeckt zu haben; über diese hinaus führe der Weg in die Irrgänge einer haltlosen und in sich widersprechenden Speculation, die in den Begriffen der Substanz, des Ich u. s. f. die eigentlichen Kernpunkte des ganzen Getriebes erfaßt zu haben vermeine. Hieran hat sich dann, wie bekannt, die positivistische Richtung eines Comte, Mill und Taine angeschlossen, die das Ich zu einem sogenannten Faden des Bewußtseyns verflüchtigen. Wir möchten behaupten, daß hier eine seltsame Verkehrung des wirklichen Verhältnisses vorliegt; denn thatsächlich treffen wir in unserer Selbstbeobachtung nicht irgend eine frei umherflatternde Empfindung an, die herrenlos sich im Aether bewegte, bis es der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit etwa gelingt, sie als vorhanden zu constatiren, sondern re vera begegnen wir diesem Zustande überall nur als dem Eigenthum oder Erlebniß irgend eines Wesens, dessen genaue Bezeichnung freilich zunächst gänzlich irrelevant ist. Diese Beziehung auf ein Agens ist nicht, wie immer vorgegeben wird, ein möglicher oder nothwendiger Schluß unserseits, sondern eine gegebene, weil stetig so erprobte Thatsache der inneren Erfahrung. Erst nachher, erst nach dieser Kenntnißnahme steht es dem zergliedernden Denken frei, dieses Verhältniß beliebig zu lösen und dasjenige, was de facto nur als Product aufgefunden wurde, als für sich bestehend zu betrachten und umgekehrt, dasjenige, was jeder psychischen Wahrnehmung unvermeidlich sich aufdrängte, als unseren Zusatz zu jener ursprünglichen Perception hinzustellen. Freilich ist es uns möglich, in ausführlicher Argumentation jenen einfachen Thatbestand hinterher logisch zu erhärten und gleichsam die Wirklichkeit übertrumpfend zu beweisen, daß es sich eben nicht anders verhalten könne, daß also jede Empfindung eo ipso ein empfindendes Subject voraussetze, als dessen Akt sie erst widerspruchslos sich denken lasse; aber diese ex post geschehende Rechtfertigung begründet nur unsere obige Behauptung, daß dieser logische Apparat sich erst in Bewegung setze auf Grund und zufolge jener ursprünglichen, noch durch keine kritische Reflexion irgendwie beeinflußten Wahrnehmung.

Wenn wir nicht eben ausnahmslos Empfindung als Zustand irgend welches Bewußtseyns anträfen, so würde es uns schließlich auch nicht gelingen, dieses Verhältniß als das logisch und sachlich correcte zu erweisen. Jenes also ist das wirklich Gegebene, weit von aller subjectiven Laune und Willkür Unabhängige, und dieses psychische Factum könnte man unbedenklich die reine Erfahrung nennen; verfälscht wird sie erst durch die Abstractionen unseres Vorstellens, das zu beliebigen Zwecken dies objective Verhältniß verschiebt. Hierin hat Herbart unzweifelhaft Recht, der es ja als eine Hauptaufgabe der Philosophie ansah, die Widersprüche der Erfahrung, d. h. des gewöhnlichen Wissens aufzudecken und zu lösen. Nur hätte diese Function generell jeder Wissenschaft zugesprochen werden können. Ebenso müssen alle mythologischen Zuthaten unserer Phantasie rücksichtslos geopfert werden, um auf den eigentlichen Thatbestand der Wirklichkeit zu kommen; höchstens als intelligible Scheinbilder, vielleicht einer nothwendigen Illusion entsprossen, oder als ästhetisch wirksame Momente dürfen sie eine gewisse Bedeutung beanspruchen. Aber was vor den beliebigen Zergliederungen unseres Vorstellens liegt, ist nicht der sog. Gegenstand oder das Ding, da dies ja nur unser subjectives Product ist, sondern die lebendige und wirksame Kraft, welche uns den Reiz aus einer anderen Welt, nämlich des Nicht-Ich übermittelt. Diese ist schon deshalb nicht, wie man immer behauptet, unsere Erfindung, an die wir personificirend die strenge Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen anknüpften, weil diese Kraft oder das Atom-Wesen (der Name macht an sich Nichts aus) uns aus der Nacht des Solipsismus errettet, uns aufsucht und anregt. Freilich hat sich vielfach, namentlich in einseitig naturwissenschaftlichen Kreisen eine andere Anschauung gebildet; man spricht gern von unverbrüchlichen Gesetzen, welchen alle Dinge zu gehorchen hätten, von einem, jegliches Geschehen ausnahmslos beherrschenden Mechanismus u. s. f. Schon Lotze hat bereits diesen Irrthum des abstrahirenden Denkens entwickelt und auf die Gefahr wissenschaftlicher Systematik hingewiesen, die,

entsprechend der antiken Denkart, die Geschöpfe der subjectiven Thätigkeit zu realen Factoren der Welt verfestigt. Unter den Gesetzen kann doch widerspruchslos nur die eigene Natur der Wesen und Kräfte verstanden werden, welche in wechselnden und doch bestimmten Formen sich ihr gegenseitiges Verhältniß vorschreiben; dieses System von Beziehungen wird nun, nachdem wir es für unsere Anschauung erdacht haben, als die erste und allein wirksame Ursache jeglicher Veränderung ausgegeben, jene Gesetze werden (völlig platonisch) zu idealen Musterbildern potenzirt, denen sich dann jedes Geschehen zu fügen habe. Offenbar eine völlig scholastische Verdrehung des wirklichen Weltlaufes; zuerst sind nicht allgemeine Gesetze, welche, jeglicher realen Anwendung auf ein Etwas ermangelnd, nur eine gänzlich undefinirbare Scheinexistenz in einer Welt des Ansich führen könnten, sondern zuerst und überhaupt sind nur Wesen, die in dem festen und unlösbaren Connex einer immanenten Wechselwirkung mit einander stehend den Schein eines für sich bestehenden Mechanismus erzeugen. Sobald man freilich diese Formen unserer Anschauung als reale Mächte ansieht, und die sog. Dinge als die Substrate, an und in denen sie erscheinen, ist der Begriff der Erfahrung und des in derselben Gegebenen rettungslos verdorben und zur Quelle aller anderen Irrthümer geworden.

Diese methodische Bearbeitung nun des uns durch die Sinne zugeführten Materials geschieht keineswegs letzten Endes durch Grundsätze, welche schon latent in jener Erfahrung lägen und nur durch die schärfere Zergliederung der Wissenschaft entdeckt würden: vielmehr sind wir es, die gewissen apriorischen formalen Principien der eigenen Natur folgend, diesen Läuterungsproceß vornehmen. Wie man auch die Entstehung jener allgemeinen Wahrheiten sich denken mag, so viel ist klar, daß sie nicht, selbst nicht der peinlichst genauen Beobachtung der äußeren Welt entlehnt seyn können: denn sie sollen ja grade, wie z. B. das Gesetz der Causalität, zur Interpretation des sonst unverständlichen Zusammenhanges der Erscheinungen dienen. Es ist daher völlig consequent, wenn Denker streng naturwissenschaft-

licher Richtung, wie Schultze, den Besitz dieser Principien nicht in die Erfahrung setzen, sondern vor dieselbe, als „das Apriori des kritischen Empirismus" (Philos. d. Naturw. II, 21 ff.). Freilich ist ohne Weiteres zuzugeben, daß diese ursprünglichen Factoren unserer ganzen Erkenntniß nicht mit bewußter und ungetrübter Klarheit von Anbeginn unserer Existenz uns vorschweben, sondern vielmehr zunächst rein instinctiv functionirend, in ihrer Wirksamkeit erst durch die ausdrückliche Aufmerksamkeit psychologischer Forschung erfaßt werden. Die empirische Vorstellungswelt muß erst die Actualität dieser apriorischen, schon für die embryonale Entwicklung des Individuums maaßgebenden Anlagen anregen, sonst würden sie todt und leer bleiben. So faßt Schultze präcis das Verhältniß des Apriori zur Erfahrung im folgenden Schema zusammen: „Das Apriori ist nicht aus, also von der Erfahrung, jedoch in der Erfahrung entfaltet und aktuell nicht ohne Erfahrung" (a. a. O. p. 27). Gewöhnlich wird nach der bekannten Theilung Kant's die Materie der Erfahrung, die Form dem Apriori zugeschrieben, wozu indessen Lotze richtig bemerkt, daß diese Fassung dem wirklichen Sachverhalt nicht genau entspreche. Denn eben die einfachen Empfindungen seyen ja nichts Substanzielles in und an den Dingen, sondern die Zustände unseres Bewußtseyns (Logik p. 520). Jedenfalls ist aber für die allgemeine Verknüpfung der Erscheinungen nach dem Gesetz der Identität und Causalität die Herleitung aus einer individuellen Erprobung ihrerseits in der jeweiligen Vorstellungswelt völlig hoffnungslos, und es bleibt vor der Hand nichts Anderes übrig, als sie schlechthin als allgemeine und nothwendige Functionen des Bewußtseyns aufzufassen, die immer und überall als Reactionen derselben gegen irgend welche Reize der Außenwelt auftreten. Ihre weitere Herleitung (vgl. übrigens Ulrici: Zeitschr. f. Philos. 81, p. 161 ff.) kann uns hier zunächst nicht weiter beschäftigen, wir constatiren nur unter Berufung auf die schneidige Kritik Hume's das völlige Mißlingen einer empirischen Entwicklung des propter hoc aus dem post hoc. Hier treffen sich zwei völlig verschiedene (die psychische

und mechanische) Welten, die nur eine harmlose Betrachtung als aus einander hervorgehend hinstellen kann; aus der unscheinbarsten und ärmlichsten Combination zweier Thatsachen erhellt für jeden Unbefangenen die Einsicht, daß hier die vielgerühmte Kraft der Erfahrung versagt, ja daß überhaupt hier nicht eher von einer wissenschaftlichen Erfahrung gesprochen werden kann, als bis wir jene beiden, vorher ganz beziehungslosen Momente in ein reciprokes Verhältniß von Grund und Folge gesetzt haben. Darnach scheint es uns unmöglich, trotz eines peinlich genauen Eliminationsverfahrens jemals für die Erkenntniß eine völlig reine Erfahrung zu produciren, den Gegenstand zu erfassen, wie er gegeben ist; sowohl der incommensurable Charakter unserer Vorstellungswelt, die in ihren Verzweigungen völlig in's Unendliche ausläuft, als die unumgänglich subjectiv modificirte Form derselben verhindern die Realisirung dieses sich selbst widersprechenden Gedankens (vgl. Schuster: Giebt es unbewußte und vererbte Vostellungen? p. 37 ff.). Aber auch die Werthschätzung, mit der solche der reinen Erfahrung entnommene Urtheile und Begriffe allen übrigen aprioristischen Elementen gegenüber gestellt werden, regt allerlei triftige Bedenken an. Freilich soll auch hier die Bedeutung einer streng exacten Forschung nicht bestritten werden, die es sich angelegen seyn läßt, die phantastischen Zuthaten individueller Stimmung aus dem Kreise ernster wissenschaftlicher Methodik zu verbannen und nur dasjenige als wirklich wahr anzuerkennen, was, wie Wundt sich ausdrückt, sich in aller Wahrnehmung als gegeben bewährt (Logik p. 382). Die Geschichte der Wissenschaften selbst legt ein beredtes Zeugniß für den rastlosen Eifer ab, mit der die fortschreitende Untersuchung die zufälligen, auf trügerischer Beobachtung oder auf einer, wie es häufig heißt, nothwendigen Illusion basirenden Combinationen gradatim in ihrer Nichtigkeit erfaßt und nachweist. Und es kann verständlich scheinen, wie grade die Naturwissenschaft, im Haß gegen jede speculative Richtung aufgewachsen, sich vorurtheilsvoll gegen alle Versuche verhält, der Weltanschauung in

ihrer letzten Begründung einen, über die gewöhnliche Induction hinausreichenden Halt zu verleihen. Die Dialektik hatte sich zu grimmige Gegner geschaffen, als daß transscendentalen Untersuchungen mehr als ein souveraines Lächeln geschenkt wurde. Alles Heil wurde von der Selectionstheorie erhofft, die gestützt auf die Processe der Anpassung und Vererbung, allen unbequemen apriorischen Fragen glücklich entronnen zu seyn vermeinte. Daß sie dennoch diesen Connex nicht zu beseitigen vermochte, lehrt eine flüchtige Ueberlegung; denn die durch Uebung erklärten und durch Vererbung weiter vermittelten Gewohnheiten der menschlichen Anschauung führen doch letzten Endes auf eine gegebene, nicht erst erlernte psychische Fähigkeit des Subjectes zurück, bestimmten Reizen der Außenwelt gegenüber in adäquater Weise zu reagiren. Diese Disposition (oder wie man sich sonst ausdrücken mag) ermöglicht überhaupt erst einen zusammenhängenden Fortschritt des Erkennens, das nicht mit der Seele als tabula rasa anfängt, sondern mit der, sey es auch noch so dürftig und primitiv functionirenden Kraft, Eindrücke wahrzunehmen und event. zu reproduciren. Dies ist ein schlechthin apriorisches Besitzthum des menschlichen Geistes, das ihm nicht hinterher beiläufig zufallen kann, als ob er eine Zeitlang als reiner Behälter für allerlei ihm fremde Eindrücke zu existiren vermöchte; alle Principien vielmehr der darwinistischen Argumentation, wie Anpassung, Uebung, Anerziehung u. s. f. setzen jene Function als ganz unentbehrlichen Factor voraus. So hat man sich denn auch in letzter Zeit gewöhnt, z. B. die Causalität nicht mehr als ein allmälig erstandenes Gut zu betrachten, das uns durch die Empirie überliefert würde, sondern als das die ganze Erfahrung und Erkenntniß schaffende und stützende Princip. Die Einsicht beginnt immer mehr sich Bahn zu brechen, daß die sog. Aussagen der Erfahrung erst das Rohmaterial für die Construction einer Weltanschauung liefern, ja daß die dürftigsten Verbindungen von Wahrnehmungen immerfort der synthetischen Verknüpfung durch das Ich bedürfen. Anderseits kann man unbedenklich denjenigen zustimmen, welche, des fruchtlosen Haders

zwischen Empiristen und Aprioristen müde, vor einer voreiligen Abschätzung des Werthunterschiedes beider Elemente warnen und mit Recht darauf hinweisen, „daß das Empfindungsmaterial ohne die ordnende Hand der Stammformen ein bloßes Chaos, keine objective Vorstellungswelt bilden würde, und daß umgekehrt die Stammformen als bloße Functionen ohne jenes Empfindungsmaterial gar nicht in Wirksamkeit treten und aus sich heraus ohne jenes gar keinen Inhalt entwickeln würden, da sie lediglich Formen sind" (Schultze a. a. O. II, 34). Nichtsdestoweniger ist eine gewisse Entscheidung innerhalb bestimmter Grenzen thunlich und auch für uns hier unvermeidlich. Die bekannte Formulirung Kant's: Erfahrung giebt nur comparative Allgemeinheit, lehrt nur, wie und was, nicht aber, daß es gar nicht anders seyn könne, ist für den modificirten Scepticismus mancher Forscher maaßgebend geblieben, die sich mit approximativer Wahrscheinlichkeit begnügen. So sehr dies für das Detail des Erkennbaren, wie für alle Gegenstände sich empfehlen mag, welche der strengen Beweisführung sich entziehen, so ungeeignet ist doch dieser Mangel an Vertrauen für die Fassung der Fundamentalprincipien des Denkens überhaupt. Dahin gehört unseres Erachtens der z. B. ja von Mill geäußerte Zweifel an die universelle Gültigkeit der Causalität, oder was wir lieber dafür einsetzen würden, der Wechselwirkung; einmal ist jener tiefsinnige Einwand überflüssig, als er an die, auch sonst durchweg bekannte und zugestandene Thatsache der Subjectivität aller menschlichen Erkenntniß erinnert, sodann aber schädlich, insofern der Phantasie recht prägnant die Eventualität vorgerückt wird, in anderen Sphären könnten ganz andere Gesetze, als z. B. das der Ursache und Wirkung zu Recht bestehen. Da dies aber mit zu den Grundüberzeugungen unseres Selbst, von der wir gar nicht zu abstrahiren vermögen und uns nun eine Welt ohne diesen regulirenden Factor vorzuzaubern im Stande wären, gehört, so wird durch diese muthwillige Spielerei die Basis und der Ausgangspunkt unserer Untersuchung nutzlos gefährlicher Mißachtung ausgesetzt. Jeglicher Versuch aber, durch empirische

Experimente z. B. die Triftigkeit des Identitätsgesetzes erhärten zu wollen, richtet sich selbst. Die Anwendung dieses Fundamentalsatzes auf unsere Erfahrung kann nicht in dem Sinne erfolgen, die Wahrheit desselben durch das ausnahmslose Eintreffen der von ihm ausgesprochenen Forderungen ad oculos zu demonstriren, sondern nur so, daß erst vermöge jenes Kriterium das wüste Chaos der nur möglichen Erfahrung zu einem wohlgegliederten, causal verknüpften System wirklicher Kenntnisse umgeschaffen wird. Denn sollte erst diese inductive Rechtfertigung uns Beruhigung bringen, so würden wir selbstredend in unserer Argumentation fortwährend petitiones principii machen, indem wir die Gültigkeit und Wirksamkeit des controversen Gesetzes stillschweigend in jeder Behauptung zuzugestehen gezwungen seyn würden. Wie in ähnlicher Weise die mathematischen Entwicklungen in ihrer allgemeinsten Grundlage auf ein apriorisches Verfahren unseres Geistes sich begründen, der in diesen Constructionen seine eigenen Formen sinnfällig auseinander breitet, kann wohl an dieser Stelle als bekannt vorausgesetzt werden; es bleibt bei der kantischen Beweisführung, daß jene synthetischen Urtheile die Apriorität unserer Anschauung erweisen und dies wieder, weil sie auf der transscendentalen Apperception unseres Bewußtseyns beruhen (vgl. Cohen: Kant's Theorie der Erfahrung p. 117 ff.). Wohl aber ist es möglich, wie Lotze bemerkt, daß über den Umfang der allgemeinen und nothwendigen Sätze Streit entstehen kann, indem eine ungenügende Beobachtung diese Prädicate voreilig an Aussagen knüpft, die vielleicht wahrscheinlich und thatsächlich richtig, aber nicht streng selbstverständlich sind (Logik p. 528). Insofern vermag wohl eine Sichtung des Echten vom Scheinbaren auf Grund von ad hoc angestellten Prüfungen erfolgen, ohne daß damit die Integrität der ursprünglichen Anschauungsformen unseres Verstandes in Frage käme. Sehr fruchtbringend kann daher die psychologische Untersuchung und Zergliederung der Elemente unserer Weltansicht ausfallen, indem sie die zufälligen subjectiven Zuthaten von dem factischen Bestand des objectiv Gegebenen

sorgfältig sondert, aber nie wird diese Kritik erst die universelle Geltung der allgemeinsten logischen Formen erweisen können. So gesteht auch Wundt unumwunden zu, daß das letzte und entscheidende Kriterium der Gewißheit kein thatsächliches, sondern ein logisches sey (Logik p. 385). Und dies meinen wir in dem weitesten Sinne; denn dadurch daß z. B. die kritische Philosophie uns die Apriorität der räumlichen Anschauung darthut, bringt sie nur das einfache Factum klar zur Erkenntniß, daß wir in unserem gesammten Vorstellen nicht anders, als räumlich verfahren können. Sie erweist also die Nothwendigkeit dieses Thuns aus der realen Nothwendigkeit, d. h. aus der Anlage unserer Organisation, welche uns diese Form schlechterdings aufnöthigt. Denkwidrig, weil mit den bestehenden psychischen Verhältnissen unvereinbar, würde darnach die rein intensive, unräumliche Vorstellung seyn, gänzlich unrealisirbar, obgleich als nacktes Postulat, als bloßes Abstractum eine mögliche Behauptung. Bewegung und Empfindung werden als die letzten Grenzpunkte für die menschliche Forschung mit Recht aufgestellt, und es ist völlig vergeblich, weil in sich widersprechend, über diese festen Marksteine sich in eine terra incognita zu wagen, etwa mit den häufig geäußerten Wendungen, daß beides doch nur Aeste eines und desselben Stammes seyen, thatsächlich derselben Wurzel entspringend, vielleicht eins, nur für die beschränkte menschliche Auffassung verschieden. Es wäre in der That für die, solchen Experimenten geneigte, monistische Philosophie gut, sich der verhängnißvollen Schicksale zu erinnern, welche in der Geschichte der deutschen Systeme diese sog. transscendenten Entdeckungen mit Recht erlitten haben; mag man noch so sehr über diese „Beschränkung' der menschlichen Natur sich entrüsten, welche die Dinge nicht so zu sehen erlaube, wie sie an sich seyen, sondern sie mit einem falschen Schimmer umkleide, alle diese rhetorischen Expectorationen ändern an der Wirklichkeit dieses Thatbestandes Nichts. Weil mithin räumliches Auffassen das unverbrüchliche Erbtheil unserer Natur ist, so müssen auch alle Dinge und Zustände uns in diesem Bilde erscheinen (ganz ab-

gesehen davon, ob sie an sich diesen Charakter tragen oder nicht), nicht aber deshalb, weil wir empirisch uns in jedem einzelnen Fall überzeugt hätten, daß wirklich immer jedes psychische Gebilde diese durchgängige Signatur trüge. Nicht aus einer peinlich genauen Induction, sondern aus einer transscendentalen Deduction geht die Unumstößlichkeit dieses metaphysischen Theorems hervor. Allgemein nennen wir daher diese Veranlagung, weil jedes schaffende Bewußtseyn (das wir uns nach unserem Analogon vorstellen können, und ein anderes ist uns nicht zugänglich) diese Form des Auffassens anzuwenden gezwungen ist; selbst die gesteigerte Intelligenz eines Engels wäre nach unserem Dafürhalten in diesen Rahmen räumlichen Anschauens gebannt, ebenso wie die unvollkommene Weltansicht, die sich die primitivsten Exemplare der niederen Thiergattung entwerfen mögen. Oder nehmen wir den Satz der Identität, so ergiebt sich die Allgemeingültigkeit desselben für jegliches Bewußtseyn von selbst. Und nicht minder seine stricte Nothwendigkeit; denn es ist uns schlechterdings unmöglich, auch nur die dürftigsten Combinationen eines Urtheils, die gewöhnlichsten Verpflechtungen eines Gedankens zu bilden, ohne immerfort jenen Satz als das sichere Fundament jeder Operation zu benutzen. Daß also A nicht gleich B seyn kann, ist nicht etwa eine Frucht continuirlicher empirischer Experimente, die uns gradatim erlaubten, mit zur Gewißheit sich steigernden Wahrscheinlichkeit jenes Denkgesetz als principiell unumstößlich zu bezeichnen, sondern jede, auch die fragmentarischste Bearbeitung des Erfahrungsmaterials ist beherrscht und getragen von diesem kosmischen Kanon. Wie es mit der Herleitung desselben beschaffen seyn mag, ob wir vorziehen, es als durch seine eigene Wahrheit absolut evident oder als durchaus denknothwendig (durch seine logische Unwidersprechlichkeit) hinzustellen (beide Deductionen sind bekanntlich versucht), jedenfalls ist eine empirische Induction durch eine arithmetische Progression der beobachteten Fälle absurd. Ja selbst die bisweilen beliebte Modificirung, daß uns durch innere Erfahrung die strenge

Universalität der apriorischen Wahrheiten erst zu Theil würde, verhüllt einen gefährlichen Irrthum; sie läßt es möglich erscheinen, daß für eine minder angestrengte Aufmerksamkeit diese Entdeckung ausbleiben könnte und daß jedenfalls die subjective Anerkennung derselben an diese specifische Wahrnehmung geknüpft sey. Beides ist unseres Erachtens unrichtig; denn beide Behauptungen setzen voraus, daß eben die Gültigkeit jener allgemeinen Formen erst entstände durch die zufällige Erfahrung, welche einem Individuum von ihnen widerfährt, während ihre Apodicticität schon vor jeder bewußten Denkaktion unbestritten feststand (weil sie eben instinctiv fortdauernd respectirt wurde), nur daß sie nicht in das klare Licht der reflectirten Erkenntniß übergeführt war. Nur soviel läßt sich feststellen, daß die subjective Würdigung allerdings erst Sache der speciellen Erfahrung ist, aber eben damit ist ja zugestanden, daß vorher schon der objective Thatbestand jedem Zweifel entrückt seyn muß. Für jene Beziehung plaidirt Wundt, indem er sagt, auch der verzweifeltste Apriorist müsse bekennen, daß er schließlich auf Erfahrung und nur auf Erfahrung sich stütze, während der Empirist zugestehen müsse, daß jede Erfahrung zunächst eine innere, also ein Ereigniß unseres Denkens sey (Logik p. 364). Nur muß man sich immerfort bewußt bleiben, daß diese innere Erfahrung durchaus nicht ein lediglich subjectives, intellektuales Phänomen ist, sondern allererst begründet und hervorgerufen wird durch ganz bestimmte Beziehungen zum Objectiven und Realen. Wer dieses nun freilich wiederum nur in den sog. Erscheinungen und Gegenständen findet, dem ist, da die Brücke von diesen zu den eigentlichen Dingen bekanntlich seit Decennien abgebrochen ist, keine weitere Deduction möglich, er muß das Objective in der richtigen Auffassung des Subjectiven allein suchen. Wer aber sich klar gemacht hat, daß über die Schöpfungen des Denkens hinaus noch ursprüngliche Acte vorhanden sind, die uns durch unmittelbare, in der Wechselwirkung gegebene Berührung mit anderen Wesen oder Kräften in directe, nicht erst durch die Vorstellung vermittelte Beziehung setzen, dem ist

der Zugang aus dem rein Subjectiven zum Objectiven noch unverschlossen. Jedenfalls aber möchte soviel für jede vorurtheilsfreie Prüfung erhellen, daß jede Theorie der reinen Erfahrung, sofern sie sich nicht auf eine Elimination der vulgären Irrthümer beschränkt, sondern den Gesammtbau unserer Weltanschauung ab ovo aus der genetischen Sichtung des Materials construiren will bis in die letzten Fundamente hinein, sich selbst überschlägt und gleich der tabula rasa der Sensualisten aus der Seele eine unbeschriebene Tafel macht, in die erst die geheimnißvolle und doch zweckmäßig functionirende Macht der Beobachtung und Wahrnehmung ihre Eindrücke einzeichnete.

Recensionen.

Gust. Teichmüller: Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. Breslau, W. Koebner, 1882. XXVIII u. 357 S.

Die bisher veröffentlichten Werke Teichmüller's dienen theils dem tieferen Verständnisse verschiedener philosophischer Systeme, namentlich der Systeme der Alten, theils sind sie Gelegenheitsschriften. Mit dem hier angezeigten Werke soll nach der Absicht des Verfassers eine Reihe von Schriften beginnen, die seine eigene Weltanschauung in systematischer Form darzustellen hätten.

Die vorliegende Schrift zerfällt in zwei Bücher, von denen das erste „Die wirkliche Welt", das zweite „Die scheinbare Welt", sich betitelt. Jedes Buch zerfällt wieder in Capitel.

Im 1. Cap. des 1. Buches kommt der Begriff des Seyns nach Xenophanes, Plato, Aristoteles, Cartesius und Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Herbart, Hegel und Lotze zur Sprache. Mit Rücksicht auf die Mängel, welche der Begriff des Seyns bei diesen bemerkenswerthesten Philosophen zeigt, glaubt der Verfasser sagen zu dürfen: „Mir will scheinen, als wäre das Seyn die am meisten vernachlässigte Frage in der Metaphysik, und dies ist der Grund, weshalb eine Untersuchung desselben zu einer neuen Philosophie führen kann."

Gleichwie die Philosophen den Begriff des Seyns in un-

genügender Weise darstellen, so ist auch die Auskunft, welche die Sprache, d. i. die Etymologie und Lexikographie, darüber gibt, stets ungenügend. Dem philosophischen Denken muß volle Freiheit gelassen werden, „die Begriffe unabhängig von der Etymologie zu bestimmen und möglicher Weise solche Definitionen zu finden, die kaum noch einen Berührungspunkt mit dem Worte haben". Man sieht, der Verfasser sucht sich im 1. Capitel eine selbständige Stellung für die Gewinnung eines richtigen Seynsbegriffs zu wahren.

Hierauf geht er im 2. Capitel zur „Topik der Idee des Seyns" über.

Teichmüller geht hier von der Analyse von Urtheilen aus, welche dem Gebiete der Erfahrung angehören; er analysirt die Sätze: „Ich sehe ein grünes Feld, ich höre eine sanfte Musik" in psychologischer Hinsicht, und findet darin drei Beziehungspunkte: das Selbstbewußtseyn (ich), das Bewußtseyn unserer Thätigkeiten (sehe, höre), die Empfindungen und Gefühle (grün, sanft).

Dadurch, daß das Denken an den Beziehungspunkten selbst sich weiter bethätigt, so daß die Beziehungspunkte wieder Beziehungen oder Reflexionen erleiden, schafft es Beziehungsformen. Ein Thier, eine Blume, ein Wort, ein Accord sind in der Empfindung ein einheitlicher Gegenstand, durch das Denken lassen sich aber Elemente ausscheiden. Den einheitlichen, in der Empfindung gegebenen Gegenstand, der durch das Denken in ein elementares Material zerlegt werden kann, nennt T. „Anschauung" oder „perspectivisches Bild". — Es gibt ferner ein unmittelbares Bewußtseyn von den Arten des Beziehens selbst. „So wird uns unmittelbar die Verschiedenheit, Gleichheit, Zweck, Mittel, Ursache, Thun, Leiden und dergleichen bewußt." Diese Arten des Beziehens als Gegenstand unmittelbaren Bewußtseyns nennt T. „Ideen oder Formen". — „Endlich können wir auch die Beziehung aller dieser Elemente untereinander wieder bemerken, und dieses nennen wir denken; dadurch wird nichts einzeln für sich vorgestellt,

sondern eine Beziehung selbst wird mit einer anderen Beziehung und mit dem Bezogenen verglichen und das Ganze einheitlich zusammen geschaut in **Begriffen**, was wir auch die **intellectuale Intuition** nennen können."

„Das Denken ist daher dialektisch, sofern es nichts beziehungslos läßt und alle Beziehungen zur Einheit verknüpft."

Unser Autor hat so die Natur des Denkens untersucht, um einen passenden Ort für den Begriff des Seyns zu finden. Die Untersuchung hat ihm dreierlei Beziehungspunkte und gleichviel verschiedene Beziehungsformen — diese werden mitunter auch Gesichtspunkte genannt — ergeben. Wie werden nun die verschiedenen Beziehungspunkte und Beziehungsformen zur Bestimmung des Seynsbegriffs verwendet?

„Da wegen der breit offen stehenden Thüren der Sinne unser Bewußtseyn immer von dem Tumult der Sinneswahrnehmungen und ihrer Combinationen angefüllt ist, so wird jeder Denkende es natürlich finden, daß die große Masse der Menschen, die sich über die Begriffe nicht tiefer besinnen kann, die am häufigsten vorkommenden und am beständigsten im Bewußtseyn bleibenden perspectivischen Anschauungen von den sogenannten äußeren Dingen, d. h. die Beziehungseinheiten des sinnlichen Bewußtseyns für das Seyende halten wird. Darum folgt diesem Strome auch der populäre Positivismus; und selbst Gelehrte, die in den Specialfächern der Wissenschaft ausgezeichnet sind, wie z. B. Wundt, lassen sich zu dieser Illusion verleiten."

T. wendet sich nun gegen Wundt's Logik, insoweit darin vom Seyn und von der Realität die Rede ist, und zeigt, daß das Seyn den sogenannten Dingen erst durch einen Schluß als Prädicat zugewendet werde. „Das Seyn der sogenannten Dinge wird erschlossen." Die Anwendung des Seynsbegriffes als eines Terminus maior im Schlusse macht es nöthig, daß dieser Begriff früher bekannt sey, und daß er deshalb bereits von anderer Seite her gewonnen sey. Hierauf unternimmt T. den Erweis des Satzes: „Das Seyn besteht nicht in dem Bewußtseyn der seelischen Thätigkeiten." Auf diese Weise wird der Begriff des

Seyns dem Gebiete zweier Beziehungspunkte, dem der Thätigkeiten und Empfindungen entrückt. „Zu den Anschauungen", sagt T., oder den sogenannten Gegenständen konnten wir das Seyn nicht rechnen, weil erst ein Urtheil über solche Gegenstände erfolgen soll, demgemäß sie etwa für seyend oder nicht seyend zu erklären wären. Zu den Thätigkeiten der Seele oder dem Bewußtseyn davon mochten wir das Seyn auch nicht zählen, weil auch darin nur Beziehungspunkte für diesen Begriff dargeboten zu werden schienen. Da nun wohl niemand die bloßen Empfindungen der sogenannten äußeren Sinne und auch nicht das unmittelbare, singuläre Selbstbewußtseyn für den logischen Ort des Seynsbegriffs halten möchte, so bleibt uns nur die intellectuale Anschauung, d. h. das Gebiet der Ideen übrig, welche durch Dialektik zu Begriffen übergeführt werden."

Die Erkenntnißelemente verbinden sich mit einander; in dieser Verbindung besteht das Specifische, der specielle Character der intellectuellen Intuition: „Denn was in allen Erkenntnißgebieten vorgeht und zum Bewußtseyn kommt, das steht uns hier zusammen vor Augen..... Die isolirten Empfindungen und Anschauungen führen, indem sie aus ihrer Isolirung befreit und bezogen werden können, zu einem neuen eigenen Vernunftacte, der als Offenbarung eines in seinen Bedingungen noch nicht liegenden Erkenntnißinhalts das Isolirte sowohl einigt, als es unangetastet zugleich in seiner Besonderheit zurückläßt. Und dies ist der specifische Charakter aller intellectuellen Intuition."

Das 3. Capitel hat die Ueberschrift: „Definition des Seyns."

„Es ist der specifische Charakter der Intellection, der den Begriff des Seyns und die Frage nach dem Wesen des Seyns und eine Topik des Erkenntnißinhalts erst überhaupt möglich macht." Die sinnlich-imaginative Vorstellungswelt, d. h. die sogenannten Dinge oder realen Gegenstände schließt T. im Einklange mit seiner Erkenntnißtheorie schon vorhinein aus dem Begriffe des Seyns aus.

Verschiedene Seynsbedeutungen ergeben sich aus der sprachlichen Ausdrucksweise. „Die Sprache macht einen Unterschied zwischen dem, **was** ein Ding ist und **ob** es existirt oder **daß** es ist, z. B. **was** die Seeschlange ist und **ob** sie ist oder existirt." Das Seyn als Was nennt T. auch „das Seyn in der Copula" und das Seyn mit Daß „das Seyn im Existentialsatz". „Die Unterscheidung der Redetheile gibt uns die Veranlassung, noch eine dritte Bedeutung hinzuzunehmen. Wir finden nämlich in der Sprache **das Seyn** auch noch **als Substantivum**; damit erhalten wir das Seyende oder das Wesen oder das Ding (*οὐσία* = substantia). Die durch die Substantiva bezeichneten Substanzen gehören aber im Allgemeinen jener Welt an, die sich in sinnlich-imaginativen Synthesen projicirt, und die wir im vorhinein aus dem Begriffe des Seyns ausschließen mußten. Sieht man nun von diesen substantivischen Subjecten ab, welche uns in die Sphäre der Sinnlichkeit versetzen, so müssen wir fragen, welches Wort etwa nach Ausschluß der eben charakterisirten ganzen sinnlichen Sphäre übrig bleibe und immer nur als Subject vorkomme. Da finden wir denn nur das Pronomen Ich. Für den Begriff der Sache ist es zunächst gleichgiltig, daß die Sprache auch das Du und Wir und Er in denselben Rang, wie das Ich, gesetzt hat.... So haben wir also von der Sprache angezeigt drei Bedeutungen des Seyns zu unterscheiden: 1) das logische Seyn in der Copula, welches der Frage **Was?** entspricht; 2) das Seyn für sich oder das Existiren, welches Temporalformen entwickelt und der Conjunction **Daß** antwortet; 3) das Seyn als Subject oder Wesen, welches durch das Pronomen **Ich** ausgedrückt wird."

„Es ist nun interessant zu sehen, daß der Begriff des Was und des Daß, des Inhalts und der Existenz, unabhängig von einem intensiveren Selbstbewußtseyn auftritt. Denn das Kind schon versteht das Was zu scheiden, z. B. ob es Brot oder Kuchen erhält, ob die Mutter oder eine Fremde kommt, u. s. w. Es weiß auch um das Daß, z. B. daß ihm jetzt die Brust gereicht wird, weshalb es zu schreien aufhört. Sobald aber

ein deutlicheres Selbstbewußtseyn erreicht und die Sprachfähigkeit gewonnen ist, kann es beide Formen des Seyns als im Ich gegeben erkennen, indem es z. B. sagt: ‚Ich sehe den Hund, den Baum' u. s. w. Ebenso: ‚Ich sah, daß er kam; ich hörte, daß du sagtest, oder ich sehe, ich höre' u. s. w. Das Was und das Daß ist nun im Ich. Das Ich hat den Inhalt des Seyns in sich und weiß um die Existenz seiner Thätigkeiten und urtheilt über die nach außen projicirte Existenz...... Das Ich ist jetzt das Existirende, das Ich hat das Was in seinen Vorstellungen, das Ich projicirt auch das Seyn nach außen in seinen Urtheilen. Alles Seyn ruht deshalb im Ich nach dem Zeugniß des Selbstbewußtseyns, welches nicht der Meinung ist, als wenn das Ich wie eine Spätgeburt langsam aus den Thätigkeiten hervorwachse, sondern es bezieht das Denken, Fühlen, Wollen, Bewegen, kurz alle Thätigkeit auf sich, das Ich, als auf ihre Quelle und Einheit."

Nachdem T. das Seyn so in drei Kategorien gebracht hat, folgen auch drei entsprechende Definitionen des Seyns. „Das Seyn als Was ist also zu definiren als die Zusammenfassung des gegebenen Bewußtseyns im Gegensatz zu dem Daß." — „Das Daß ist zu definiren als die Zusammenfassung aller Acte des Selbstbewußtseyns in Beziehung auf das Was." — „Wir definiren das Ich als den in numerischer Einheit gegebenen, seiner selbst bewußt werdenden Beziehungsgrund für alles im Bewußtseyn gegebene ideelle und reale Seyn." Die eigenthümliche Fassung dieser Definitionen begründet der Autor selbst durch vorausgeschickte logische Bemerkungen über die Definition im Allgemeinen. Wir entlehnen dem betreffenden Excurs nur einen Satz: „Definirt wird alles, wenn durch Feststellung der Beziehungspunkte der logische Ort angegeben wird, an dem wir einen Begriff fassen müssen, sobald wir denken." Diese Bemerkung des Autors erklärt die Art und Weise, wie er in den obigen drei Definitionen die Begriffe des Was, Daß und Ich zu einander ins Verhältniß setzt.

Nachdem die Definition des Ich gegeben ist, folgt in

mehreren Absätzen desselben Capitels noch ein Excurs zur Beantwortung der Frage, von welcher Art die Einheit des Ich sey. Das Resultat der hieher gehörigen Untersuchung findet sich in folgenden Worten ausgesprochen: „Wenn es sich nun darum handelt, einen Namen für die Einheit des Ichs zu finden, so können wir sie nur die substantiale Einheit nennen. Das aber, was darunter zu verstehen sey, können wir nur finden, indem wir das Ich selbst sich offenbaren lassen.... Das Ich aber bezeugt von sich, daß es in vielen Thätigkeiten existire, und daß diese Thätigkeiten ihrem ideellen Seyn nach verschieden seyen, daß es aber zugleich in numerischer Einheit in allen diesen Thätigkeiten thätig sey und in numerischer Einheit den Inhalt dieser Thätigkeiten denke, wolle und bewege.... Es steht nichts im Wege, diesen neu gewonnenen Begriff einer substantialen Einheit nicht als bloß singulär zu betrachten und nicht bloß auf das individuelle Ich zu beziehen, sondern ihn als allgemeine Kategorie zu gebrauchen, sobald sich ein Gegenstand fände, der den Merkmalen dieses Begriffs genügte. Ich will nur kurz andeuten, daß uns nichts hindert, eine Vielheit solcher substantialen Einheiten oder Wesen anzunehmen, und daß sich auch vielleicht durch weitere Betrachtungen ergeben könnte, daß alle Wesen in ähnlicher Weise in Gott sind, wie die Thätigkeiten und ihr Inhalt im Ich. Dann würde Gott eine substantiale Einheit bilden, und dennoch die Wesen alle von einander selbständig getrennt seyn und zugleich doch alle auf einander bezogen und Eins in Gott.“

„In dem Selbstbewußtseyn haben wir daher die einzige und letzte Quelle unseres Begriffs vom Seyn, und alle Anwendungen, die wir in so mannigfaltiger Weise von diesem Begriffe machen, müssen als abgeleitete auf diese Quelle zurückgeführt werden..... Wir schließen auf das Seyn aller anderen Dinge; unseres eigenen Seyns allein sind wir uns unmittelbar bewußt, und grade dieses Wissen von uns selbst und von unseren Thätigkeiten und ihrem Inhalt ist alles, was wir unter Seyn verstehen,

und es gibt keine andere Quelle der Erkenntniß für diesen Begriff."

Hiemit sind wir in Verfolgung der Teichmüllerischen Gedanken bis zu jenem Punkte gekommen, in welchem der Inhalt unserer Schrift sich zuspitzt. Hier ist Gelegenheit zu einer Rückschau und Umschau.

Man findet bald heraus, daß das im Bewußtseyn jedes Menschen Gegebene für Teichmüller den Ausgangspunkt der Philosophie bildet, und nur insofern das Bewußtseyn des Menschen in der Sprache zum Ausdrucke kommt, kann man auch sagen, daß T. von den Elementen der Sprache ausgehe. Es zeigt sich hier der an Aristoteles geschulte Philosoph. Von der Sprache und dem darin liegenden menschlichen Bewußtseyn ausgehend prüft er den Begriff des Seyns, und alles weist darauf hin, daß er diesen Begriff zum Fundamente seiner Philosophie mache. Wir erkennen diese Methode als eine sehr natürliche an. Auffallend erscheint es jedoch, daß der Verfasser das 3. Cap., in welchem er den Begriff des Seyns entwickelt, von dem 2. Cap., der Topik der Idee des Seyns, in formaler Hinsicht so unabhängig gemacht hat. Er wählt nämlich für Gewinnung des Seynsbegriffs einen eignen Ausgangspunkt und verschmäht es, an ein im 2. Cap. gewonnenes Resultat anzuknüpfen. Infolge dessen bekommt man den Eindruck, der Autor habe hier nur zwei selbständige Abhandlungen über zwei sehr nahe verwandte Gegenstände aneinandergereiht. Das hat den Nachtheil, daß der Zusammenhang der beiden Capitel nicht in gewünschter Weise ans Licht tritt, jedoch auch den Vortheil, daß man die Gedanken des Verfassers mehr in ihrer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit antrifft.

Was das gewonnene Resultat selbst betrifft, so freut es den Referenten, daß hier der Träger des Bewußtseyns zur Geltung einer substantialen Einheit kommt, und daß ihm ein so ausgezeichneter Platz in der Wirklichkeit angewiesen wird. Wir erkennen hierin die nothwendige Bedingung einer fruchtbaren Theologie und Psychologie.

In Betreff der folgenden fünf Capitel des ersten Buches begnügen wir uns zunächst, die Ueberschriften derselben zu nennen; sie sind der Ordnung nach folgende: „Umfang des Begriffs des Seyns“; „die semiotische Erkenntniß“; „das Wesen und die Wesen“; „die Idee des Nichts“; „der allgemeine Begriff von Seyn und Nichts“.

Aus dem letzten Capitel des 1. Buches wollen wir jedoch noch einen Absatz (S. 173—174) ausheben, welcher über den hauptsächlichen Inhalt dieses Buches noch einmal Licht verbreitet. „Wir gehen“, sagt T., „von der Erkenntniß aus, daß der Begriff des Seyns keine Abstraction von vielem gegebenen Inhalt seyn soll. Deshalb erhalten wir auch nicht drei große Abstracta, Was, Daß, Wesen, nebeneinander, die sich einander ausschließen und nicht mehr unter einen gemeinschaftlichen Begriff fallen können, wie bei Aristoteles die Substanz und die Kategorien nebeneinander stehen und alle zusammen Seyendes heißen, ohne daß Aristoteles im Stande wäre, uns zu sagen, wiefern sie doch alle an diesem Namen ein Anrecht haben könnten. Denn das Accidens ist bei ihm auch ein Seyendes, und wenn es auch in der Substanz ist, so ist es doch nicht die Substanz selbst. Mithin kommt ihm ein Seyn neben jenem Seyn zu, und es fehlt ihm der Grund dafür, weshalb für substantiales und accidentelles Seyn derselbe Begriff „seyn“ gelte. Diese ganze Schwierigkeit fällt für uns weg, weil wir den Proceß des Abstrahirens nicht zur Grundlage der Begriffsbildung machen. Wir sahen vielmehr, daß der Begriff Seyn und Nichts der intellectualen Intuition zufällt, und daß wir die drei Begriffe, Was, Daß und Ich fanden, indem wir für zwei jedesmal gegebene Beziehungspunkte die Beziehungseinheit dachten. Mithin muß es uns jetzt leicht werden, indem wir die drei verschiedenen Denkprocesse vergleichen, das Identische herauszufinden und dadurch zu erkennen, wiefern der gleiche Name und Begriff des Seyns allen jenen drei sich ausschließenden Ideen zukommen kann. Es ist nämlich das Gemeinsame der drei Denkprocesse das Denken selbst. In dem Denken aber findet ein großer

Gegensatz statt, indem dem Bejahen das Verneinen entgegentritt. Wenn wir nun das Denken mit seinen Beziehungspunkten und Beziehungseinheiten selbst zum Gegenstande des Denkens machen und demgemäß als Beziehungseinheiten für die entgegengesetzten Functionen des Denkens das Bejahen und Verneinen selbst nehmen: so bilden wir im Hinblick auf die Beziehungspunkte Was, Daß, Wesen einerseits und das Bejahen andererseits die neue Beziehungseinheit Seyn und, sobald wir auf das Verneinen andererseits blicken, die Beziehungseinheit Nichts. So ist es leicht erklärlich, weshalb alles und jedes, was gedacht wird, sofern es bejaht wird den Namen Seyn, sofern es verneint wird, den Namen Nichtseyn erhält. Und es kann uns gar nicht verwundern, daß wir sowohl das Daseyn als seinen ideellen Inhalt und die zugehörige Substanz zusammengenommen und einzeln als Seyn bezeichnen und denken, ebenso wie umgekehrt sich drei Worte für das Nichts finden müssen, die doch alle zugleich zusammen und einzeln als Nichtseyendes bezeichnet und gedacht werden."

Das 2. Buch des Teichmüller'schen Werkes beschäftigt sich in 4 Capiteln mit folgenden Gegenständen: „Die Zeit" (1. Cap. S. 188—246); „der Raum" (2. Cap. S. 247—294); „die Bewegung" (3. Cap. S. 295—331); „die wirkliche und die scheinbare Welt" (4. Cap. S. 332—350).

Die 3 Capitel über Zeit, Raum und Bewegung haben offenbar den Zweck, den Leser auf die im 4. Capitel ausgesprochenen Ansichten des Verfassers über die scheinbare Welt vorzubereiten und für diese den Grund zu legen. Der Hauptsache nach concentrirt sich der Inhalt des 2. Buches im 4. Capitel.

Das 4. Capitel beginnt mit folgenden Worten: „Wir haben gesehen, daß die scheinbar dinglichen Eigenschaften und Vorgänge, welche alles sogenannte Wirkliche begleiten, nämlich Raum, Zeit und Bewegung, nur das Bewußtseyn unserer Auffassungsformen sind. Es handelt sich nun darum, das Ding selbst, das Object, welches aufgefaßt und in diesen Formen vor-

gestellt wird, etwas näher in Augenschein zu nehmen; denn in diesen Dingen und ihren Veränderungen besteht die scheinbare Welt." ....

„Die Vorstellung ‚Ding', möge es sich um Belebtes oder Unbelebtes handeln, hängt sich immer an eine Vielheit von Empfindungen, die einen figurirten Raum continuirlich zu füllen scheinen. Obgleich ein solcher Complex sich in seinem Bestande verändert, so bleibt er doch eine gewisse Zeitdauer hindurch beisammen, und seine Veränderungen sind nicht so beträchtlich, daß gleich der ganze Bestand verschwände, sondern sie führen nur successive Modificationen herbei. Ein derartiger veränderlicher und doch relativ beständiger Complex von Empfindungen wird als Einheit aufgefaßt und aus unserem Bewußtseyn hinausgeworfen in den sogenannten wirklichen Raum draußen und dort als ein Wesen anerkannt und mit dem Namen Ding oder Gegenstand bezeichnet. ‚Gegenstand' oder ‚Object' heißt er vielleicht, weil das Ich sich von ihm unterscheidet, weshalb er in metaphorischem Ausdruck als dem Ich entgegen stehend oder gegenüber stehend bezeichnet wird. Da der Gegenstand, z. B. dieser Stein, dieser Baum, dieser Hund, aus lauter Empfindungen von uns besteht, indem wir ihm so viel Merkmale geben, als wir durch Auge, Ohr, Tastsinn, Geruch, Geschmack zusammengenommen uns afficirt fühlen, da er auch im Raum eine Figur bildet und bewegt oder ruhend erscheint, so ist sofort klar, daß es sich nur um eine Projection handelt, indem etwas, das in uns so oder so ist, anderswohin abgetragen wird. Zugleich versteht es sich, daß dabei nur ein perspectivisches Bild gemeint seyn kann, weil jeder die Dinge anders sieht...."

„Da wir nun mehrere solcher Erscheinungen in unserer Anschauung und Einbildungskraft haben, so können wir die ungleichartigen unterscheiden und die gleichartigen aufzählen und deshalb jede Erscheinung als Eins setzen. Weil aber jede Erscheinung selbst aus einer Vielheit von Merkmalen oder Affectionen besteht, so fragt sich, ob wir deren Summe als die Erscheinung und ihre einzelnen Merkmale als Einheiten betrachten sollen,

oder ob wir nicht vielmehr das Ganze in einer anderen Weise Eins nennen. Offenbar will jeder, wenn er von einem ‚Dinge' spricht, daß wir dabei nicht an eine Summe, sondern an eine andere Art von Einheit denken sollen."

Angeregt durch diese Sprache fragen wir nun, woher nach dem Verfasser die Einheit der Dinge stamme. T. zeigt, daß weder der Materialismus, noch der Idealismus, noch der Positivismus auf diese Frage eine befriedigende Antwort geben, und warum sie eine solche nicht geben können (S. 335—345). Seine eigene Ansicht drückt er mit folgenden Worten aus: „Da nun das Ding nichts außer uns ist, sondern als unser Anschauungsbild bloß durch Projection vom Ich getrennt wurde, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß man die Einheit des Gegenstandes oder Dinges auf keine Weise in dem Gegenstande selbst finden kann."

T. glaubt durch seine Untersuchungen hinlänglich erwiesen zu haben, „daß die Einheit nicht in der Projection der Erscheinung liegen kann, sondern nur in uns, da nur wir unsere Empfindungen auf einander beziehen und sie einheitlich zusammenfassen, in Erinnerungen festhalten und mit einander vergleichen".

Die folgenden Absätze mit wörtlicher Citation können als solche gelten, in denen der Autor rückschauend auf die Untersuchungen des 2. Buches die Ergebnisse endgiltig zusammenfaßt.

„Wir stellen deshalb den Idealismus mit dem Materialismus und Spinozismus in eine Reihe und erklären alle diese Weltanschauungen für perspectivisch, weil sie uns in das Weltbild, wie es uns von unserem Standpunkte so oder so erscheint, aufgehen lassen. Dies ganze Weltbild hat aber, wie wir nach den obigen Untersuchungen wissen, nur ideelles Seyn, als Inhalt unserer erkennenden Thätigkeit, in welcher das Subject verschwunden ist, da der Gesichtspunkt, wie man in der Perspective sagt, ‚umgeklappt' und mit auf die Fläche des Objects geworfen wird. Mithin befinden wir uns dabei in einer scheinbaren Welt, wie wenn wir die Welt bloß im

Spiegel betrachteten und über den dort geschauten Objecten, unser eigenes Spiegelbild eingeschlossen, uns als wirkliche Person, die da schaut und lebt, ganz vergäßen."

„Wir fragen daher jetzt, um dem Zauber ein Ende zu machen, woher denn eigentlich die Dingheit selbst stammt, die wir den ideellen (materialen oder idealen) Objecten zuschreiben, ohne sie doch bei genauerer Analyse darin finden zu können. Kaum aber stellen wir diese nüchterne Frage, so verschwindet sofort die ganze perspectivische Gespensterwelt, und wir kommen wie aus einem ängstlichen Traum wieder zu uns und wachen. Wir sehen dann, daß es unser Ich, unser substantiales Seyn ist, das uns bestbekannte, sichere und unveräußerliche, dessen Bild wir im Spiegel der Objecte erblickten. Denn es gibt, wie oben nachgewiesen, gar keine andere Quelle für den Begriff einer Substanz als das Ich. Nach der Analogie mit dem Ich nehmen wir mit Recht andere Wesen außer uns an. Da wir aber diese anderen Wesen nur aus ihren Wirkungen erkennen und diese Wirkungen als unsere Empfindungen und Anschauungsbilder erscheinen, so entsteht durch psychologische Association und Verschmelzung der Vorstellungen die Illusion, als wären die Anschauungsbilder oder die über alle diese scheinbaren Objecte geltenden Ideen die wirklichen Wesen, die eigentlichen Substanzen. Indem wir diesen Zusammenhang erkennen, verschwindet die Illusion, und damit zugleich befinden wir uns wieder in der wirklichen Welt und werden uns unseres Wollens, Thuns und Denkens bewußt. Das durch perspectivische Auffassung getäuschte Denken scheidet nun die wirkliche von der scheinbaren Welt und kommt zu einer festen Gewißheit und einer sicheren Ruhe, weil es den Grund seiner Täuschung erkennt und von seiner Erkenntniß Rechenschaft zu geben weiß" (S. 346—347).

Aus diesen Sätzen, welche das Endresultat der Teichmüller'schen Untersuchungen aussprechen, ersehen wir auch zur Genüge, welche Auffassung in den vorausgehenden Capiteln Zeit, Raum und Bewegung erfahren haben werden. Wir wollen hier nur

an die Auffassung der Zeit erinnern, und hier können wir den Standpunkt Teichmüller's am leichtesten und schärfsten dadurch kennzeichnen, daß wir sein Verhältniß zu Lotze darstellen. Teichmüller macht Front gegen folgenden Satz Lotze's (Metaphysik, 1879, S. 297): „Den zeitlichen Verlauf selbst bringen wir nicht aus der Wirklichkeit hinweg und halten es für ein völlig hoffnungsloses Unternehmen, auch seine Vorstellung als eine apriorische, bloß subjective Auffassungsform anzusehen, die im Innern einer zeitlosen Realität, in dem Bewußtseyn geistiger Wesen, sich entwickele.“ T. bemerkt dazu: „Wenn Lotze den Zeitverlauf in die Wirklichkeit verlegen und keine zeitlose Realität in dem Bewußtseyn geistiger Wesen anerkennen will, so verstehe ich nicht klar den Sinn seiner Beweisführung. Mir stehen zwei Gedanken hindernd im Wege, um seine Gründe als hinreichend zu fassen und sein Resultat anzunehmen. Erstens kann Zeit überhaupt nicht ‚angeschaut‘ oder besser ausgedrückt nicht ‚gedacht‘ werden ohne eine zeitlose Realität, welche Vergangenes und Gegenwärtiges und Zukünftiges in derselben Zeit, d. h. zeitlos vorstellt und vergleicht. Wenn nicht ein und dasselbe zeitlose Subject in den verschiedenen Zeiten bliebe, so hätten wir keine Zusammenfassung und Vergleichung.... Zweitens verstehe ich bei Lotze nicht, wie der zeitliche Verlauf der Vorstellungen in die Wirklichkeit selbst versetzt werden soll.... Es ist doch Thatsache, daß wir die angeblich reale Abfolge unserer Gedanken mit den übrigen Phänomenen vergleichen und an ihnen messen, wodurch die Geschwindigkeit unseres Empfindens und Denkens ebenso ausgerechnet werden kann, wie jedes andere Phänomen.“ Mit Rücksicht auf diese Thatsache sagt T. bei derselben Gelegenheit: „Diese sogenannte reale Succession der Vorstellungen ist also auch ein Gegenstand unseres Bewußtseyns, also phänomenell oder ideell“ (S. 213—214).

Wir rühmten an dem 1. Buche der T.'schen Schrift, daß es dem Ich so volle Anerkennung zollt. Wenn man das

2. Buch durchgeht, so kommt einem der Gedanke, daß das Ich nur auf Kosten der Außenwelt, der sinnlichen Objecte, so gehoben worden sey; und wenn man glaubte, die objective Welt sey, indem sie zur scheinbaren Welt gemacht wurde, in ihren Rechten zu sehr verkürzt worden, dann könnte man auch glauben, daß der Rang, welcher dem Ich angewiesen wurde, ein unberechtigter sey. Man fürchtet für den Autor, daß ihm die objective Welt entschlüpfe. Diese Furcht benimmt er uns aber da, wo er Stellung nimmt zum Idealismus. Er sagt da sehr schön, daß wenn der Idealismus über den Realismus gesiegt habe, es ihm so ergehe, wie einem Souverain, der alle seine Unterthanen verkauft oder getödtet habe; „wie dieser nicht mehr Souverain ist, weil der Beziehungspunkt, der Unterthan, fehlt, so ist die Idee nicht mehr Wesen, wenn es (sic) in keiner Erscheinung zu Tage tritt. Die Idee, wenn sie als Wesen allein ist, geht in Verwesung über, wie dieser Proceß so überaus anschaulich von Hegel geschildert und geglaubt ist; denn je mehr die concrete Erscheinung sublimirt wird, desto allgemeiner werden die Begriffe, bis als der Weisheit letzter Schluß das Seyn als Nichts nackt und lächerlich herausspringt" (S. 342).

Das Werk T.'s kündet sich als „Neue Grundlegung der Metaphysik an". Man erwartet daher, daß der Verfasser sein Verhältniß zu anderen Philosophen, namentlich denen der Neuzeit, uns klar mache. In dieser Erwartung wird man auch nicht getäuscht. Die Polemik gegen andere philosophische Systeme erschien uns meist sehr gelungen. Meist ist jedoch die negative Kritik klarer als die positive Begründung der eigenen Ansichten. Eine gewisse Breite des Stiles schadet öfter der Klarheit. Gelungene Vergleiche und Anspielungen, welche die Schreibweise T.'s auszeichnen, machen die Lectüre seiner Schriften leicht und angenehm. Wie andere Schriften des Verfassers so durchzieht auch diese ein Hauch von Frische und Ungenirtheit, welche offenbar in des Verfassers Ueberzeugung ihren Grund hat. Damit scheint jedoch zusammenzuhängen, daß die Argumentation nicht immer hinreichend sorgfältig und vorsichtig ist.

Wir sind begierig, seinerzeit zu sehen, wie es dem Autor gelingen werde, die hier entwickelten Ansichten in den noch zu bearbeitenden philosophischen Disciplinen, namentlich in der Logik, Psychologie und Theologie consequent durchzuführen. **Josef Schuchter.**

Nachschrift von H. Ulrici.

Die vorstehende Recension von Teichmüller's neuestem Werke gibt mir die erwünschte Gelegenheit, mich mit ihm über die m. E. wichtigste weil fundamentale Frage aller Erkenntnißtheorie und damit auch der Metaphysik, die Frage nach dem Ursprung des Bewußtseyns, auseinanderzusetzen. Darin zwar scheint er mit mir einverstanden zu seyn, daß das Bewußtseyn kein ursprüngliches Element, keine angeborene Qualität der Seele ist, sondern — wie die Beobachtung eines neugeborenen Kindes und zahlreiche andre Thatsachen beweisen — entsteht und sich entwickelt. Leider indeß läßt er sich auf eine Darlegung seiner eignen Lösung des Problems nicht ein, sondern verschiebt sie auf einen zweiten Band, der dem vorliegenden folgen soll. Er begnügt sich hier, meinen Lösungsversuch — der, soviel ich weiß, bisher der erste und einzige ist und der das Bewußtseyn auf das Unterscheidungsvermögen basirt, — einer Kritik zu unterziehen. Sie beginnt mit dem Satze: „Erstens können wir doch nicht wohl unterscheiden, wenn wir nicht vorher schon etwas haben; der Inhalt des Bewußtseyns mit seinem Wechsel muß uns also schon gegeben seyn: erst müssen wir das Bild haben, ehe wir es zerlegen können“ (S. 65). Der Einwand, daß wir „erst Etwas haben müssen ehe wir es unterscheiden können“, ist vollkommen richtig und triftig; nur leidet er an dem (im Munde eines Teichmüller auffallenden) Fehler, daß er mich gar nicht trifft. Denn ich habe gerade mehrfach ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das Unterscheidungsvermögen eines g e g e b e n e n Stoffes b e d a r f, um in Thätigkeit übergehen zu können. Nur was T. ohne Weiteres aus diesem Satze folgert, daß „also der Inhalt des B e w u ß t s e y n s mit seinem Wechsel uns schon gegeben seyn müsse“, leugne ich entschieden, und glaube nach-

gewiesen zu haben, daß derselbe nur durch Acte der unterscheidenden Thätigkeit entstehe. Nach T. selbst besteht aller Bewußtseynsinhalt nur in Vorstellungen, in vorgestellten Empfindungen, Gefühlen, Trieben, Begehrungen, Willensacten, in vorgestellten s. g. Dingen und deren Beziehungen zu einander und zu uns, endlich in vorgestellten Denkacten, Begriffen, Urtheilen, Schlüssen, Ideen, die selbst nur besondre Formen und Verknüpfungen von Vorstellungen sind. Es fragt sich also einfach: wie und wodurch entsteht die Vorstellung als solche, oder was dasselbe ist, wie und wodurch kommt uns „etwas" zum Bewußtseyn? Zunächst nun habe ich durch Berufung auf allgemein anerkannte, physiologisch festgestellte Thatsachen dargethan, daß nur diejenigen Kinder zum Bewußtseyn gelangen, bei denen die fünf Sinne, insbesondre die s. g. „höheren" Sinne (Gesicht, Gehör, Getast) so angelegt und beschaffen sind, daß sie naturgemäß fungiren, — daß also entstandene („gegebene") Sinnesempfindungen verschiedener Art die **Bedingung** für das Entstehen des Bewußtseyns sind (Compendium d. Logik, 2. Aufl. S. 18. Leib u. Seele, Grundzüge d. Psychol. 2. Aufl. II, S. 67). Ich habe aber auch durch zahlreiche, unbestrittene und m. E. unbestreitbare Thatsachen nachgewiesen, daß die Sinnesempfindung **nur** „Bedingung" der Entstehung des Bewußtseyns ist, indem mit dem bloßen Gegebenseyn von Sinnesempfindungen noch keineswegs auch das Bewußtseyn gegeben sey. Unmündige Kinder haben bekanntlich Sinnesempfindungen lange bevor sie zum Bewußtseyn gelangen. Aber auch jeder Erwachsene hat häufig, ja tagtäglich Sinnesempfindungen, ohne sich ihrer bewußt zu seyn. Einige dieser Thatsachen von besonders schlagender Wirkung führe ich hier an, weil sie die Grundlage meiner Theorie sind. Es wird wohl Jedem von uns schon begegnet seyn, daß er, in Gedanken versunken, lange auf irgend einen Gegenstand hinblickt, ohne sich bewußt zu werden, was er sieht und daß er überhaupt etwas sieht; erst indem wir aus unserm Grübeln erwachen, bemerken wir den Gegenstand, d. h. kommt uns die Gesichtsempfindung, die wir ohne Zweifel fortwährend

hatten, zum Bewußtseyn. Aehnliche Erscheinungen zeigen sich bei heftigen Affecten, der Angst, des Schreckens, des Zorns ꝛc. In solchen Momenten kommen uns sogar sehr starke und ganz neue Empfindungen nicht zum Bewußtseyn, der Soldat z. B. in der Hitze des Kampfes merkt und weiß nichts davon, daß er verwundet worden. — Wenn wir im Schlaf gekitzelt werden, so machen wir die bekannten (Reflex) Bewegungen, ziehen die Haut in Falten, krümmen die Fußsohle, reiben die gekitzelte Stelle mit der Hand; wir thun also Alles, was wir im wachen Zustande mit Bewußtseyn thun; und doch haben wir kein Bewußtseyn weder von diesen Bewegungen noch von der (Tast-) Empfindung, die sie hervorruft. — Wir gehen durch eine Straße, ohne auf die Aushängeschilder, die wir sehen, auf die Namen und Ankündigungen zu achten; unmittelbar nachher vermögen wir keinen dieser Namen anzugeben; und doch erinnern wir uns, vielleicht einige Tage später, wenn uns einer derselben anderweitig begegnet, ihn auf einem der Schilder gelesen zu haben. — Von der Druckempfindung unsrer Kleider oder des Sessels, auf dem wir sitzen, von der Gehörsempfindung eines gleichmäßig andauernden Geräusches (z. B. des Straßenlärms) haben wir unmittelbar kein Bewußtseyn; nur wenn wir aus irgend einem Grunde darauf aufmerksam werden, kommen uns solche Empfindungen zum Bewußtseyn. — Ebenso verhält es sich mit den Gefühlen im engern Sinne. Auch die Affectionen der Seele durch ihre eignen psychischen Zustände und Thätigkeiten, die Gefühle der Zuneigung und Abneigung, der Zufriedenheit und Unzufriedenheit, der Sehnsucht, des Verlangens, des Aergers ꝛc. müssen nicht nur immer schon entstanden seyn, ehe sie uns zum Bewußtseyn kommen, sondern können unter Umständen auch längere Zeit fortbestehen, ohne uns zum Bewußtseyn zu kommen (Grundz. d. Psych. II, 12 ff. Comp. d. Log S. 23 f.).

So gewiß sonach Empfindung und Gefühl, insbesondre die Sinnesempfindung zwar die Bedingung für die Entstehung des Bewußtseyns ist, keineswegs aber das Bewußtseyn pro-

ducirt, so gewiß beweist m. E. eine Anzahl von Thatsachen, daß es Acte der unterscheidenden Thätigkeit sind, durch welche uns „etwas“ — und zwar zunächst wiederum die Sinnesempfindungen — zum Bewußtseyn kommt. Ich führe auch von diesen Thatsachen einige besonders schlagende hier an. Es existiren bekanntlich viele Dinge, die so klein sind, daß wir sie nicht wahrzunehmen vermögen, obwohl sie (wie das Mikroskop beweist) unzweifelhaft da sind und auch unsre Sinnesnerven reizen, also eine, wenn auch unmerkliche Empfindung hervorrufen. Sie ist nur darum unmerklich d. h. sie kommt uns nicht zum Bewußtseyn, weil sie so schwach ist, daß wir sie — wegen der Beschränktheit unsrer unterscheidenden Thätigkeit — nicht von andern zu unterscheiden vermögen. Denn auch von der völlig wahrnehmbaren Größe eines Dinges gewinnen wir nur dann eine deutliche Vorstellung, so daß wir angeben können wie groß es sey, wenn wir seine Größe messen, d. h. mit der Größe des angenommenen Maaßstabes vergleichen. (Und alles Vergleichen ist ja nur ein Unterscheiden der Dinge in Beziehung auf Das, worin sie einander gleich, resp. ungleich erscheinen.) Aber auch die Farbe eines Gegenstandes ist nur wahrnehmbar, wenn wir sie von einer andern zu unterscheiden vermögen. Bei zunehmender Dunkelheit verschwinden alle Farben allmälig; sie werden, wenn auch noch verschieden nüancirt, alle grau, und bei völliger Finsterniß gleichmäßig schwarz. Eben damit aber sehen wir nicht nur nichts mehr von den Dingen, sondern auch von der Finsterniß — die ja als Lichtlosigkeit keine Gesichtsempfindung hervorrufen kann — würden wir nichts bemerken und sie nicht als schwarz bezeichnen können, wenn wir nicht verschiedene Gesichtsempfindungen hätten und durch Unterscheidung derselben von einander uns des Unterschieds der schwarzen Farbe von der rothen, gelben rc. bewußt würden. Daraus folgt unabweislich, daß, wie wir bei völliger Finsterniß d. h. wenn schlechthin Alles schwarz erscheint, von den uns umgebenden Dingen nichts sehen, wir ebenso wenig etwas sehen würden, wenn schlechthin Alles roth oder gelb erschiene,

d. h. wenn Alles dieselbige schlechthin gleiche Farbe hätte. Wir sehen und bemerken also die Dinge nur, weil sie ihrerseits verschiedene Farben haben (das Licht verschiedentlich reflectiren), und wenn und so weit wir unsrerseits diese Farben — je nach dem Maaße unsres Unterscheidungsvermögens — von einander zu unterscheiden im Stande sind. — Noch deutlicher, über zeugender sprechen für dasselbe Ergebniß zwei andre Thatsachen, die sich durch Experimente leicht constatiren lassen. Mit Aubert, der zuerst darauf aufmerksam gemacht, wird jeder finden, daß die Beurtheilung, ob man reines, helles Grau vor sich habe, nur darum so unsicher ist, weil eine Nüance nach Blau, Roth oder Gelb sich nicht erkennen läßt oder falsch bestimmt wird, wenn man nicht ein gleiches helles Grau zum Vergleich daneben hat. Noch schlagender ist das zweite Experiment. Betrachtet man einen Eimer Wasser, in welchem eine geringe Quantität (etwa bis zu $^1/_{10}$ Gran) Carmin aufgelöst ward, so ist die röthliche Farbe, die es doch nothwendig erhalten hat, schlechthin unwahrnehmbar; löst man ein etwas größeres Quantum Carmin darin auf, so nehmen wir zwar den röthlichen Schimmer des Wassers wahr, aber nur, wenn wir reines, ungefärbtes Wasser daneben stellen und dieses mit jenem vergleichen. Hier ist klar: die Gesichtsempfindung des Röthlichen war nicht nur vor der Vergleichung entstanden, sondern bleibt auch während des Vergleichens unverändert dieselbe, und doch kommt sie uns nur mittelst der Vergleichung zum Bewußtseyn. Nur also wenn wir das nüancirte Grau von reinem Grau, das röthlich gefärbte Wasser von reinem Wasser zu unterscheiden vermögen, entsteht die (bewußte) Wahrnehmung, gewinnen wir die beiden Vorstellungen, um die es sich handelt.

Ich muß demnach meinen verehrten Kritiker bitten, die Thatsächlichkeit dieser m. E. unbestreitbaren Thatsachen oder doch die Folgerungen, die ich aus ihnen ziehe, zu widerlegen, — Folgerungen, die noch verstärkt werden durch den wiederum auf Thatsachen gestützten Nachweis, daß die Aufmerksamkeit, die allgemein anerkannte Bedingung unsrer Wahrnehmungen (des

Bewußtwerdens unsrer Sinnesempfindungen), nichts andres ist als die unterscheidende Thätigkeit, die wir mit jenem Namen bezeichnen, wann und wo wir sie auf einen bestimmten Punkt, auf eine bestimmte, bereits eingetretene oder zu erwartende Sinnesempfindung willkürlich oder unwillkürlich hinrichten, resp. fixiren (Grundz. d. Psych. II, 19 ff. Comp. d. Log. S. 33 ff. Vgl. Ztschr. f. Philos. 2c. Bd. 78 S. 297 ff.). Auch diese Thatsachen würden mithin erst zu beseitigen seyn, bevor meine Bewußtseynstheorie widerlegt wäre. —

Mein verehrter Kritiker bestreitet indeß dieselbe noch aus einem zweiten Grunde, indem er behauptet: „Zweitens muß es für die Scheidung doch einen Grund geben; sonst würden wir uns dazu nicht veranlaßt fühlen. Also muß der Beziehungspunkt, der zur Scheidung führt, auch schon gegeben oder bemerkt seyn" (a. O.). Darauf erwidere ich: Der „Grund", durch den wir zum Unterscheiden entstandener Sinnesempfindungen „veranlaßt" werden, also das Motiv, durch welches unser (angeborenes) Unterscheidungsvermögen in Thätigkeit versetzt wird, beruht — wie ich ebenfalls durch Berufung auf Thatsachen dargethan habe — auf der ursprünglichen Bestimmung unsrer Seele, zu Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn zu gelangen. Sie äußert sich in der bekannten Neugierde des noch unmündigen Kindes, d. h. in dem (angeborenen) Triebe, Vorstellungen und immer mehr (neue) Vorstellungen zu gewinnen, ein Trieb, der allgemach — mit der Unterscheidung zwischen objectiven und subjectiven Vorstellungen — zum Wissenstriebe sich entwickelt. Je stärker, intensiver, mannichfaltiger die Sinnesempfindungen werden, desto entschiedener fühlt sich die Seele veranlaßt, sie von einander zu unterscheiden. Eines andern Grundes als dieses Gefühls, eines (wie T. zu meinen scheint) bewußten Grundes bedarf es offenbar nicht. Da durch ihn das Unterscheidungsvermögen zur Thätigkeit angeregt wird, muß er allerdings „gegeben", d. h. vor den Acten derselben bereits vorhanden seyn, und er ist in jenem angeborenen Triebe und den entstandenen Sinnesempfindungen gegeben. Wenn aber T. daraus

folgert, „also müsse auch der Beziehungspunkt, der zur Scheidung führt, schon gegeben oder bemerkt seyn", so muß ich diesen Satz bestreiten. Zunächst folgt nicht aus dem Gegebenseyn des Grundes, sondern es liegt in der Natur der unterscheidenden Thätigkeit, daß sie nur thätig seyn kann, wenn und indem sie die Dinge (die gegebenen, an sich schon verschiedenen Sinnesempfindungen) auf einander „bezieht", und daß dieß Beziehen nicht in's leere unbestimmte Allgemeine gehen, sondern nur nach bestimmten „Beziehungspunkten" sich vollziehen kann. Diese in der Natur der unterscheidenden Thätigkeit liegende Nothwendigkeit habe ich nachgewiesen und zugleich dargethan, daß diese Beziehungs- oder Gesichtspunkte, diese ihr Thun leitenden Normen, jene Kantischen „Stammbegriffe des Verstandes" sind, die mit den Aristotelischen Kategorien in Eins zusammenfallen. Da die unterscheidende Thätigkeit nur ihnen gemäß thätig seyn kann, so müssen sie ihr allerdings „gegeben" seyn, und sie sind ihr gegeben, weil sie, wie Kant's Stammbegriffe dem Verstande, so unsrem Unterscheidungsvermögen ursprünglich inhäriren, an- oder eingeboren sind. Aber keineswegs sind sie es, die, wie T. meint, zur Unterscheidung „führen" und schon vorher „bemerkt" seyn müssen; sondern wenn und indem wir aus irgend einem Grunde einen Unterscheidungsact vollziehen, wenden wir sie unwillkürlich an, weil wir sie anwenden müssen, um den Act ausführen zu können. Wir thun es meist auch unbewußt; das Kind wenigstens, das seine ersten Vorstellungen sich bildet, weiß nichts davon, daß es unterscheidet, ebenso wenig, daß es immer nur Gesichtsempfindung von Gesichtsempfindung, Gehörsempfindung von Gehörsempfindung ꝛc., also die Dinge in Beziehung auf ihre Farbe oder Gestalt, Klang, Ton, Größe ꝛc. unterscheidet. Vielmehr was Farbe, Gestalt ꝛc. sey, kommt ihm erst später zum Bewußtseyn, wenn es anfängt durch Vergleichung der gewonnenen Vorstellungen (der einzelnen Dinge) unter einander, also durch neue Unterscheidungsacte sich seine Begriffe zu bilden. Aber auch, welchen Beziehungspunkt es im einzelnen Falle bei jenen seinen ersten unbewußten Unterscheidungsacten anwendet,

daß es z. B. dieses Ding in Beziehung auf seine Farbe, jenes in Beziehung auf seine Gestalt von andern Dingen unterscheidet, wird keineswegs dadurch bestimmt, daß es den Beziehungspunkt, nach dem es verfährt, vorher „bemerkt" hätte, sondern hängt ab von der Beschaffenheit der Sinnesempfindung, durch die es zu dem Unterscheidungsacte veranlaßt wird, also von der Stärke, Intensität, Bestimmtheit, durch welche eine Sinnesempfindung (z. B. die von einem bestimmten Dinge hervorgerufene Gesichtsempfindung der Farbe) vor andern sich auszeichnet und daher die Aufmerksamkeit auf sich zieht. —

Sonach erledigt sich m. E. auch der zweite Einwand meines verehrten Kritikers und damit seine Folgerung, daß „das Scheiden und Unterscheiden immer erst in zweiter Linie an die Reihe komme". An diese Folgerung anknüpfend, stellt er mir indeß noch einen dritten Einwand entgegen, der meiner Fassung der Negation als Moment im Begriff des Unterschieds gilt, indem er bemerkt: „Um etwas von etwas Anderem zu unterscheiden, müssen wir doch erst auf etwas Anderes hinblicken, das wir positiv erkennen. Wenn wir z. B. sagen: a ist nicht b, so müssen wir nicht bloß a, sondern auch b wahrgenommen und verglichen haben, und erst nach Setzung dieser beiden Beziehungspunkte haben wir als Gesichtspunkt die Negation. So würde die Unterscheidung doch wohl erst in dritter Linie an die Reihe kommen." — Abgesehen davon, daß er uns mit keinem Worte sagt, in welchem Sinne er die Negation als „Gesichtspunkt" bezeichnet, macht er sich selbst die Einwendung, „daß das Zweite, welches er etwas Anderes genannt, ja nichts „Anderes" wäre, wenn ich es nicht schon von dem ersten unterschieden hätte". Diesen (m. E. vollkommen triftigen und evidenten) Einwand sucht er zwar zu widerlegen, indem er fortfährt: „Dieser Einwand stützt sich auf eine falsche Methode des Denkens, die ich die lexikographische nenne, weil sie von Worten, statt von Gedanken, ausgeht. Denn wenn wir b neben a nennen oder roth neben blau, so ist weder b an sich etwas „Andres" als a noch a als b, sondern jedes ist ein eigner Inhalt, sey es Empfindung

oder Gefühl oder Vorstellung oder Willen u. s. w. Erst durch Vergleichung beider Beziehungspunkte komme ich auf den Gesichtspunkt des Andersseyns oder der Negation und Unterscheidung." — Allein wenn a und b oder Roth und Blau ein „eigner Inhalt" des Bewußtseyns ist, so fragt es sich ja eben, wie und wodurch das Bewußtseyn zu diesem Inhalt gekommen sey. Auch müssen wir nothwendig annehmen, daß Blau an sich eine andre Empfindung sey als Roth, daß beide an sich verschieden von einander seyen. Denn sie drängen sich uns in dieser Bestimmtheit, die wir Blau, resp. Roth nennen, unwillkürlich auf; wir müssen sie, nachdem wir sie von einander unterschieden und sie uns dadurch bewußt (vorstellig) geworden sind, als Blau und resp. Roth fassen, d. h. wir müssen sie als an sich unterschieden vorstellen. In dieser Vorstellung aber liegt unmittelbar, daß Blau nicht Roth und somit etwas „Andres" als Roth sey: die relative Negation liegt unmittelbar im Begriff des Unterschieds und wird daher implicite mit jedem Acte der unterscheidenden Thätigkeit gesetzt. Das glaube ich nachgewiesen zu haben; und muß daher wiederum meinen verehrten Kritiker bitten, diesen meinen Nachweis zu widerlegen. — Ich brauche wohl kaum hinzuzufügen, daß ich es mit verbindlichstem Dank erkennen würde, wenn er meinen Wunsch einer weitern Discussion unsrer Differenzen erfüllen wollte. Mit Vergnügen würde ich jede Entgegnung von seiner Hand, die ja auch der Sache, um die es sich handelt, förderlich seyn würde, in diese meine Zeitschrift aufnehmen.

Ueber den letzten Grund der Dinge. Von R. C. — Pößneck, Latendorf, 1882. (14 S. 8.)

Die kleine Schrift gehört zu den Erzeugnissen jener Art von Broschürenphilosophie, welche heutzutage den Büchermarkt — wenigstens den philosophischen — überschwemmen und den gegenwärtigen Zustand der philosophischen Studien, wenigstens in Deutschland, besonders klar und scharf charakterisiren. Eine neue Metaphysik und damit eine neue, nach des Verf. Meinung

vollkommen begründete und stichhaltige „Lösung des Räthsels der Welt und des Lebens“ auf vierzehn Druckseiten! — Das ist, denke ich, eine Erscheinung, die das bekannte: „Nichts Neues unter der Sonne!“ Lügen straft. Die Lösung des Räthsels läuft darauf hinaus, daß der Verf. zunächst nachweist, Schopenhauer's Philosophie leide an einem unlösbaren, fundamentalen Widerspruche und sey daher unhaltbar, — was schon des öfteren dargethan worden, — und daß er demnächst behauptet: an die Stelle von Schopenhauer's „Willen“ sei die „Liebe“ zu setzen, welche in ihren beiden Formen als „Selbstliebe“ und „Geschlechtsliebe“ — auf welche alle und jede Liebe eines Andern, worin auch immer das Object derselben bestehen möge, im Grunde beruhe — das gesuchte metaphysische ὄντως ὄν, die Ur- und Grundkraft des Universums, der organischen wie der unorganischen Schöpfung sey, der organischen, weil die Urkraft der Selbsterhaltung wie der Fortpflanzung und Höherentwickelung der Lebewesen, der unorganischen, weil als Anziehungskraft (Schwerkraft — chemische Affinität ꝛc.) und Abstoßungskraft (Beharrungsvermögen, vis inertiae etc.) die Urkraft der Bildung und des Bestehens der Dinge. — Dem kundigen Leser wird diese kurze Inhaltsangabe genügen. H. Ulrici.

Die Philosophie als descriptive Wissenschaft. Eine Studie von Dr. Alex. Wernicke, Docent der Mathematik und Philosophie an der herzogl. techn. Hochschule zu Braunschweig. Braunschweig und Leipzig, Goeritz, 1882. (VII, 40. S.)

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob auch diese kleine Schrift zu den Producten derselbigen Broschürenphilosophie zu zählen sey, welcher die Metaphysik des Hrn. R. E. angehört. Allein zunächst zeigen zahlreiche Citate und kritische Bemerkungen, daß ihr gründliche Studien, vorzugsweise im Gebiete der modernen, auf die Naturwissenschaft gestützten realistisch-empiristischen Philosophie zu Grunde liegen. Sodann aber will der Verf. nur vorläufig darlegen, in welchem Sinne nach seiner Ansicht die Philosophie als „descriptive Wissenschaft“ zu fassen

sey; die Begründung und Durchführung dieser Ansicht soll einem größeren, breiter und tiefer angelegten Werke, an dem er arbeite, vorbehalten bleiben.

Sogleich auf der ersten Seite des Vorworts erklärt er sich über den Ausgangs- und Zielpunkt dieser Arbeit, indem er bemerkt: „G. Kirchhoff (Vorles. über Mechanik) hat als Aufgabe der Mechanik hingestellt, „die in der Natur vorkommenden Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben". Dadurch gelang es ihm die Kraft als Ursache der Bewegung — ein Erbtheil mythologisirender Epochen — zu beseitigen; aber auch für Atome, Moleküle, Dynamiden rc. hat seine Auffassung keinen Raum. Helmholtz (Die Thatsachen in der Wahrnehmung) hat die Kirchhoff'sche Bestimmung auf weitere Gebiete ausgedehnt und dabei auf Goethe hingewiesen, welcher die Wissenschaft als eine „künstlerische Anordnung von Thatsachen" ansah und sich gegen jede Verselbständigung der Abstractionen wandte. Als letzte Erweiterung der Aufgabe würde sich die Forderung einer Wissenschaft ergeben, welche alle Thatsachen in ihrem Zusammenhange auf die einfachste Weise zu beschreiben hätte. Als eine solche Wissenschaft fassen wir die Philosophie auf." Es handelt sich daher zunächst, fährt er fort, „eine feste Position zum Ausgangspunkt zu wählen". Und eine solche „können wir nur in dem sachgemäß interpretirten „Cogito" des Cartesius sehen". Dieses Cogito, womit nach Kant's Interpretation das Ich als formale Einheit der Elemente des Wissens gemeint sey, bezeichnet er wiederum als Thatsache, aber als die „Grundthatsache", weil sie eben allen anderweitigen Thatsachen zu Grunde liege (S. IV).

Sonach also haben wir eine Philosophie zu erwarten, die nicht mehr zu fragen und zu forschen, nicht mehr Begriffe und Urtheile zu bilden, resp. zu kritisiren und zu begründen hat, sondern nur die in den verschiedenen „wissenschaftlichen Specialgebieten" aufgestellten „Thatsachen" zu sammeln, zu beschreiben und auf jene grundthatsächliche formale Einheit der Elemente des Wissens zurückzuführen hat. Das scheint eine so einfache

und klare Aufgabe, daß man sich verwundern muß, warum sie nicht schon längst gelöst ist. Allein offenbar schwebt die ganze descriptive Philosophie in der Luft, so lange wir nicht wissen, was eine Thatsache sey. Wissenschaftlich kann — das war bisher wenigstens schlechthin allgemein anerkannt — von einer Sache nur die Rede seyn, wenn und nachdem erörtert, erklärt, dargelegt worden, worin sie bestehe oder was unter ihrem Namen zu verstehen sey. Der Ausgangspunkt dieser Thatsachenphilosophie ist mithin nicht eine beliebige erst zu „wählende" Position, sondern nothwendig die Position des Begriffs „Thatsache", eine feste, bestimmte, unbestreitbare, weil schlechthin gewisse und evidente Definition des Thatsächlichen. Merkwürdiger Weise indeß ist — abgesehen von meinem eigenen Versuche (Compendium der Logik, 2. Aufl., S. 12 f. Vergl. Glauben u. Wissen S. 6 f.) — bisher weder von den philosophischen Stimmführern des reinen Empirismus noch von den naturwissenschaftlichen Autoritäten, auf die der Verf. sich beruft, eine solche Definition aufgestellt worden. Wäre es geschehen, so hätte der Verf. sie seiner Abhandlung zu Grunde legen oder dem Mangel durch eine eigne, selbstformulirte Begriffsbestimmung abhelfen müssen. Er zieht es vor, die ganze Frage zu ignoriren, als verstände es sich selbst, was unter einer Thatsache zu verstehen sey. Und doch ist es eine unbestreitbare Thatsache, daß nicht nur der gemeine Mann, sondern auch Männer von wissenschaftlicher Bildung, Gelehrte, Philosophen von Profession Dinge, Ereignisse, Zustände 2c. für Thatsachen halten und erklären, deren Thatsächlichkeit von andern entschieden bestritten wird.

Ebenso wenig sagt uns der Verf., warum und inwiefern der von ihm gewählte „Ausgangspunkt", das Cogito ergo sum, eine Thatsache und zwar die „Grundthatsache" sey, obwohl sie doch als solche in ihrer G r u n d legenden Bedeutung vor Allem nachzuweisen war. Sie ist in der That von Grund legender Bedeutung, aber nur darum, weil das Ich nicht die formale Einheit unsres „Wissens" — von dem ja gegenüber dem Skepticismus nicht ohne Weiteres ausgegangen werden kann, — sondern

nur der zur Einheit zusammengefaßte Inhalt des Selbstbewußtseyns ist, und weil Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn die Bedingung nicht nur alles Erkennens und Wissens, sondern auch alles Fragens und Forschens, alles Zweifelns und Streitens, ja sogar aller s. g. Thatsachen ist, die ja im Grunde alle nur Thatsachen des Bewußtseyns sind. Aus dieser unbestreitbaren Thatsache folgt, daß von der Art und Weise, auf welche das Bewußtseyn, — das thatsächlich weder angeboren ist noch eines schönen Tags dem Menschen vom Himmel in den Schooß fällt — entsteht, sich entwickelt und zum Selbstbewußtseyn sich fortbildet, all unser Erkennen und Wissen, Glauben und Meinen bedingt und bestimmt ist. Und daraus folgt weiter, daß jede Philosophie, auch die descriptive, als Wissenschaft auszugehen hat von einer Erkenntnißtheorie, welche zunächst zu erörtern hat, ob und in welchem Sinne wir uns überhaupt ein Erkennen und Wissen beimessen dürfen, und demnächst darzulegen hat, wie, unter welchen Bedingungen und durch welche Thätigkeit unser Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn entsteht und sich ausbildet. Erst auf Grund dieser Erörterung und des Resultats derselben kann die Frage entschieden werden, was Philosophie überhaupt und insbesondre ob sie nur eine „descriptive“ Wissenschaft sey. So lange des Verf. Thatsachen-Philosophie einer solchen erkenntnißtheoretischen Grundlage noch entbehrt, müssen wir uns des Urtheils über sie und ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit enthalten.

H. Ulrici.

The Life of Immanuel Kant. By J. H. W. Stuckenberg, D. D. Late Professor in Wittenberg College, Ohio. London, Macmillan, 1882.

Der Verf. beginnt seine Schrift mit der Bemerkung: Während des vollen Jahrhunderts, das nach der Veröffentlichung der Kritik der reinen Vernunft verflossen, sey nicht nur in englischer Sprache keine Biographie ihres Autors erschienen, sondern selbst in Deutschland, wo seine Philosophie das ausgedehnteste Studium gefunden und eine immense Zahl von Schriften veranlaßt habe, sey bisher dem Leben Kant's nur

geringe Aufmerksamkeit geschenkt und die bisher erschienenen Biographien seyen mehr oder minder unbefriedigend. Der Verf. erklärt diesen Mangel zwar aus den vielen und großen Schwierigkeiten, die der Abfassung einer selbständigen Biographie Kant's in wahrhaft historischem Geist und Styl entgegenstehen. Nichtsdestoweniger ist es eine auffallende und für uns beschämende Thatsache, daß es ein Engländer (wenn auch von deutscher Abstammung) ist, der zuerst an das schwere Unternehmen sich gewagt und es meines Erachtens in höchst anerkennenswerther Weise ausgeführt hat. Er selbst stellt in der Vorrede zu seinem Werk die Forderungen auf, die ein Biograph Kant's zu erfüllen hat. Zunächst, wie sich von selbst versteht, die sorgfältigste Sammlung und kritische Sichtung des Materials, — die bei Kant, trotz oder vielleicht gerade wegen der großen Einfachheit seines Lebens und Lebensganges, ihre besondren Schwierigkeiten bietet. Sodann, was sich ebenfalls von selbst versteht, aber einem Geistesheros wie Kant gegenüber besonders zu beachten sey, strenge Wahrhaftigkeit der Auffassung und des Urtheils, ohne die ein Biograph Kant's, wie er an Beispielen zeigt, leicht in den Fehler der hero-worship verfalle. Ferner sey es unerläßlich, Kant nicht bloß als den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft, sondern ihn in allen den verschiedenen Verhältnissen, in denen er stand, zu betrachten. Mit Recht insbesondre bemerkt er, daß, da Kant's Werke in Ethik und Theologie „culminiren", seine moralischen und religiösen Ansichten, zumal da sie mit seinem Leben so innig verknüpft seyen, mehr Aufmerksamkeit verdienen als sie bisher bei englischen [und, füge ich hinzu, auch bei deutschen] Schriftstellern über Philosophie gefunden haben. Eine kritische Erörterung seiner Philosophie, so weit sie selbst Kritik sey, gehöre dagegen nicht in eine Biographie. Sie habe die Werke Kant's nur so weit zu berücksichtigen, als dieselben Licht auf sein Leben werfen, und nur dahin zu trachten, daß sie ihrerseits zum richtigen Verständniß seiner Werke beitrage. Dieß Ziel sey aber nur zu erreichen durch eingehende Berücksichtigung der Geschichte und des Geistes der Zeit, welcher

Kant's Leben angehörte, die daher in einer Biographie Kant's nicht fehlen dürfe.

Diese Forderungen, die der Verf. in der Vorrede sich selber gestellt, hat er m. E. in seinem Werke in vollem Maße erfüllt. Wir erhalten nicht nur eine auf sorgfältige historische Forschung gegründete Lebensgeschichte Kant's, sondern auch eine Geschichte seiner Studien und seiner schriftstellerischen Thätigkeit, die in einer Darlegung seines religiösen Standpunkts oder wie der Verf. sich ausdrückt, in einer explanation of his theology culminirt. Gegen die Auffassung von Geist und Charakter des Kantischen Schriftthums und die Verwerthung desselben zur Charakteristik Kant's selbst lassen sich zwar Einwendungen erheben, insbesondre wo es sich um das Verständniß und die Würdigung seiner philosophischen Grundlehren handelt, über die ja schon zu Kant's Lebzeiten und wiederum heutzutage Zweifel und Streit sich erhoben haben. Aber im Allgemeinen wird jeder Unbefangene der Objectivität der Auffassung und der Gründlichkeit des Urtheils, die der Verf. m. E. überall bewährt, die gebührende Anerkennung zollen müssen.

Selbst in einem einzelnen Falle, in welchem er geirrt, beruht der Irrthum auf seinen umfassenden historischen Studien. Er bemerkt (S. 43): „Kant war auf das Gymnasium gebracht worden um sich für das geistliche Amt vorzubereiten, und der Einfluß seines Vaters und des Dr. Schulz bestimmten ihn, sich auf der Universität als Student der Theologie immatriculiren zu lassen." Für diese als Thatsache hingestellte Behauptung beruft er sich (S. 454) auf die Schrift von Benno Erdmann: „Martin Knutzen und seine Zeit" (Leipzig 1876). Und hier findet sie sich in der That als feststehende, auf das vorhandene Quellenmaterial gegründete Thatsache in einer Weise für die Entwickelungsgeschichte Kant's verwerthet, als sey ein Zweifel an ihrer Richtigkeit ausgeschlossen. Dennoch ist sie falsch: Kant ließ sich, wie aus dem Inscriptionsbuch der Königsberger theologischen Facultät sich ergibt, nicht als Student der Theologie immatriculiren; sein Name fehlt in dem Inscriptionsbuche. Dieß

hat E. Arnoldt in seiner Schrift: „Kant's Jugend und die fünf ersten Jahre seiner Privatdocentur" nachgewiesen. Diese Schrift ist indeß erst im vorigen Jahre (1882) erschienen. Und mithin kann es dem Verf. nicht zum Vorwurf gereichen, daß er B. Erdmann für den gründlichen exacten Forscher gehalten, für den er selbst sich ausgibt.

Schließlich sey noch bemerkt, daß auch die Form der Darstellung des Verf. m. E. alles Lob verdient, nicht weil sie durch s. g. Schönheit, durch Eleganz, oratorischen Schwung, poetische Metaphern, Gleichnisse, Pointen ꝛc. sich auszeichnet, sondern weil sie sich durch solche Schmuckmittel nicht auszeichnet. Der Verf. schreibt jenes solide, einfache, den Gedanken möglichst klar und adäquat wiedergebende Englisch, dessen die englischen Schriftsteller der Philosophie im Allgemeinen sich befleißigen, — m. E. die allein wissenschaftliche Darstellungsform der Wissenschaft. —

Wie zur Ergänzung der Stuckenberg'schen Schrift ist gleichzeitig (ebenfalls von einem Professor der Philosophie in Amerika) ein Werk erschienen, das den Titel trägt:

Kant's Critique of Pure Reason. A Critical Exposition by George S. Morris, Ph. D. Professor of Ethics, History of Philosophy and Logic in the University of Michigan, and Lecturer on Philosophy in the Johns Hopkins University, Baltimore. — Griggs's German Philosophical Classics, Vol. I. Chicago, 1882.

Während Stuckenberg die sämmtlichen Schriften Kant's in Betracht zieht, aber nur als Momente seiner Lebensgeschichte und Documente seines Geistes und Charakters, gibt Prof. Morris von dem Hauptwerke Kant's, der Kritik der reinen Vernunft, a critical exposition, d. h. eine von dem allgemeinen Begriff der Philosophie ausgehende Erörterung und Beurtheilung desselben. Er hat sich zu dieser Arbeit, deren große Schwierigkeiten er selbst in der Vorrede darlegt, vorbereitet durch seine treffliche Uebersetzung oder vielmehr Bearbeitung von Ueberweg's Geschichte der Philosophie, die bereits 1874 erschienen ist (s. meine Anzeige derselben in dieser Zeitschrift Bd. 66 S. 170 f.). Auf diese Studien gründet er den Begriff der Philosophie, von

dem er ausgeht. — Es wäre eine Anmaßung, wollte ich meinerseits in einem Journalartikel auf die alte und gegenwärtig von neuem wieder ausgebrochene Streitfrage über Wesen und Werth der Kantischen Philosophie überhaupt und seiner Kritik der reinen Vernunft insbesondre, — die bekanntlich sehr verschieden interpretirt und in ihren Grundlagen und Ergebnissen von den Einen ebenso scharfsinnig bestritten wie von Andern vertheidigt wird — eingehen und sie zur Entscheidung zu bringen suchen. Ich begnüge mich zu erklären, daß ich in den Hauptpunkten — und nur diese erörtert der Verf. — seiner Auffassung und Beurtheilung zustimme. —

Die Form der Darstellung trägt dasselbe Gepräge, das die Stuckenberg'sche Schrift auszeichnet; nur ist sie, infolge der größeren Schwierigkeiten, die Morris zu überwinden hatte, nicht überall eben so klar und prägnant.

Der Nebentitel des Werks: Griggs's German Philosophical Classics, Vol. I, bezieht sich auf die ihm beigefügte Ankündigung einer Reihe von ähnlichen Werken, welche im Verlage des Buchhändlers Griggs unter dem angegebenen Gemeintitel erscheinen und in 10 bis 12 Bänden von den Hauptwerken der deutschen Philosophie seit Leibniz eine ähnliche critical exposition wie von Kant's Kritik der reinen Vernunft geben sollen. In Vorbereitung befinden sich bereits: Kant's Ethics by President Porter, Kant's Critique of Judgment by Prof. R. Adamson, Schelling's Transscendental Idealism by Prof. J. Watson, Hegel's Logic by Dr. Wm. T. Harris und Hegel's Aesthetics by Prof. J. S. Kidney. Die Leitung des immerhin großartigen Unternehmens — für dessen Gleichen sich in Deutschland schwerlich ein Verleger finden würde — ist in die Hände von Prof. Morris gelegt, der, wie bemerkt, vorzugsweise dazu befähigt seyn dürfte.

H. Ulrici.

Der Darwinismus und seine Consequenzen in wissenschaftlicher und socialer Beziehung. Von Dr. Eugen Dreher, Docent an der Universität Halle. Halle, Pfeffer, 1882.

Der Verfasser, naturforschender Philosoph und philosophischer Naturforscher, erörtert wieder einmal den früher so viel besprochenen, in neuster Zeit bei Seite geschobenen s. g. Darwinismus. Sollte es noch einen Leser dieser Zeitschrift geben, der nicht genau wüßte, was unter diesem Namen zu verstehen sey, so können wir ihm die Schrift insofern angelegentlich empfehlen, als sie eine klare, ausführliche, aus den Quellen geschöpfte Darlegung der bekannten Lehre Darwin's von der Entstehung der Arten, der s. g. Descendenzlehre ist. Allein der Verf. begnügt sich nicht mit der bloßen Darlegung derselben, er unternimmt es zugleich, die vielumstrittene Lehre gegen die Bedenken und Einwände, die wider sie erhoben worden, zu vertheidigen. Und hier begegnen wir dem auffallenden Umstande, daß er, selber Fachgelehrter, ausdrücklich erklärt, die Einwürfe der „Fachgelehrten", die „im Allgemeinen ablehnend der neuen Lehre gegenüber sich verhielten", nicht berücksichtigen zu wollen. Denn „nach der Meinung dieser Brotgelehrten sey nur einzuwenden, daß bei weitem zu wenig Uebergänge von Form zu Form vorhanden, um aus diesen auf ein Ineinanderfließen der Formen schließen zu dürfen, und im richtigen Verständniß davon, daß der Darwinismus die Schätze ihres [der „Brotgelehrten"] Wissens bei der denkenden Menschheit heruntersetze und die Armuth ihres Geistes bemerkbar mache, bekämpften sie ihn damit, daß sie die Unmöglichkeit verlangten, man solle ihnen alle Uebergangsgebilde herbeischaffen, welche Art mit Art, Gattung mit Gattung ꝛc. verbinden sollten, um alsdann beurtheilen zu können, ob die Natur den vermeinten Entwickelungsgang wirklich betreten haben könne" (S. 13). Dieser generellen Abweisung der Einwände der Fachgelehrten liegt eine auffallende Unkenntniß oder Nichtbeachtung bekannter Thatsachen und ein ebenso auffallender Selbstwiderspruch des Verf. zu Grunde. Der letztere liegt implicite in seinem später (S. 54) den Fachgelehrten gemachten

„Zugeständniß“, daß „das vorliegende Material in der That nicht ausreichend sey, um allein aus ihm die Descendenzlehre herzuleiten, da mehrfach mit Recht zu erwartende Verbindungsglieder fehlen“. Er selbst hebt als ein solches „mit Recht“ zu erwartendes und dennoch fehlendes Verbindungsglied hervor, daß nicht einmal die wirbellosen Thiere mit den Wirbelthieren durch wirkliche Uebergangsformen verbunden erscheinen. Also gerade auf dem bedeutsamen Punkte, der die wirbellosen von den Wirbelthieren und damit die Thierwelt in zwei große Hälften (die „niederen“ und die „höheren“ Geschlechter) scheidet, zeigt sich eine Lücke, die, obwohl die Uebergangsformen zahlreich gewesen und an verschiedenen Stellen aufgetreten seyn müßten, bisher sich nicht hat ausfüllen lassen! Der Verf. sucht dem darauf gestützten Einwande gegen den Darwinismus die Spitze abzubrechen, indem er bemerkt: „Welche Mittelglieder die Natur wählen müsse, oder, was scharf genommen, dasselbe sage, welche Sprünge sie sich erlauben dürfe, um auf dem Wege der Fortpflanzung den einen Typus mit dem andern zu vertauschen, könne nur durch Beobachtung und Experiment ermittelt werden“ (S. 55). Aber mit dieser Ausflucht widerspricht er wiederum sich selber, weil den Principien der Darwin'schen Descendenzlehre. Gegenüber den Darwin'schen Entwickelungsformen, der allmäligen Anpassung und fortbildenden Vererbung, kann offenbar von „sprungweiser“ Herausgestaltung neuer Formen (Arten) nicht die Rede seyn.

Auffallender noch ist des Verf. Unkenntniß oder Nichtbeachtung der bekannten Thatsache, daß die s. g. Fachgelehrten keineswegs bloß den oben erörterten Einwand, den Mangel an genügendem Beweismaterial, gegen den Darwinismus geltend gemacht, sondern eine Anzahl physiologischer Thatsachen hervorgehoben, resp. wissenschaftlich festgestellt haben, die der Darwin'schen Descendenzlehre entschieden widersprechen. Ich erinnere an die in wissenschaftlich vollgültiger Form begründeten Einwände von Naturforschern ersten Ranges wie v. Baer, Metschikoff, Grisebach, Faivre, Quatrefage, Blanchard, Humphry, Sachs,

Hoffmann, Nägeli, Wagner, die ich schon in meiner Schrift: Gott und die Natur (3. Aufl. 1876 S. 375 ff.) zusammengestellt habe. Insbesondre aber verweise ich auf die neuerdings erschienene Schrift des berühmten Physiologen und Anatomen J. Henle: Anthropologische Vorträge. Zweites Heft (Braunschweig, 1880), auf die ich im vorigen Heft dieser Zeitschrift (S. 281 ff.) aufmerksam gemacht. Hier hat Henle durch eine ganze Reihe unbestrittener und unbestreitbarer Thatsachen bewiesen, daß die Darwin'sche Descendenzlehre, weit entfernt eine „unerschütterliche Wahrheit" zu seyn (wofür sie Haeckel erklärt), noch nicht einmal den Rang einer wissenschaftlich verwerthbaren Hypothese beanspruchen kann, so lange die Darwinisten nicht im Stande sind, entweder jene Thatsachen wissenschaftlich zu beseitigen oder deren Uebereinstimmung mit den Grundlagen und Principien ihrer Theorie nachzuweisen. Da Dr. Dreher auffallender Weise weder das Eine noch das Andre gethan, so verdient seine auf eine Vertheidigung hinauslaufende Erörterung der wissenschaftlichen (philosophischen) und socialen (ethischen), in beiderlei Beziehung bedenklichen „Consequenzen" des Darwinismus keine Berücksichtigung. Die Philosophie hat, heutzutage wenigstens, mehr und Besseres zu thun als auf eine Kritik der Consequenzen solcher Art von Hypothesen der daran überreichen modernen Naturforschung sich einzulassen.

H. Ulrici.

Die Macht der Vererbung und ihr Einfluß auf den moralischen und geistigen Fortschritt der Menschheit. Von Prof. Dr. Ludwig Büchner. Darwinistische Schriften No. 12. Leipzig, Günther, 1882.

Noch weniger als Dr. Dreher läßt sich Dr. Büchner, der durch zahlreiche populäre Schriften bekannte Darwinist und Monist (Materialist), auf die Frage ein, ob denn der s. g. Darwinismus wissenschaftlich haltbar sey. Er ignorirt nicht nur die älteren Bedenken und Einwände, sondern auch die schlagenden naturwissenschaftlichen Thatsachen, die Henle in seiner oben erwähnten Schrift gegen die Darwin'sche Descendenz-

lehre in's Feld führt. Auch er setzt ohne Weiteres den einen Factor dieser Lehre, das Princip der „Vererbung oder Erblichkeit" als „eine der vielen und großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen" der letzten Jahrzehnte voraus, und widmet ihr seine Schrift, weil sie an „Wichtigkeit und wissenschaftlicher Tragweite" die andern übertreffe. Sogleich gegen diesen einleitenden ersten Satz müssen wir den Einwand erheben, daß die Vererbung oder Erblichkeit von Eigenschaften und Fähigkeiten, Mängeln wie Vorzügen, keineswegs eine neue „Entdeckung" der letzten Jahrzehnte, sondern eine altbekannte und allgemein anerkannte Thatsache ist, deren Aristoteles bereits gedenkt. Nur durch die Art und Weise, wie Darwin dieselbe zu seiner Descendenztheorie verwendet, erhält sie für seine Schüler und Anhänger jene Wichtigkeit und Tragweite, die ihr der Verf. nachrühmt. Er hätte daher die Anhäufung einzelner Beispiele von Vererbung bei Thieren und Menschen, die er aus älteren und neueren Schriften zusammengesucht, sich ersparen können. Denn durch die Menge einzelner Thatsachen, so groß sie auch seyn möge, gewinnt die Sache, um die es sich handelt, weder für die Wissenschaft überhaupt noch für den Darwinismus insbesondre an Bedeutung und Gültigkeit. Im Gegentheil, je mehr er die Macht und Tragweite der Vererbung urgirt, desto mehr erhöht er die Stärke des alten Einwands gegen den Darwinismus, daß das Princip der Vererbung (der s. g. Atavismus) an und für sich im Widerspruch stehe mit dem Principe der Anpassung und (zweckmäßigen) Fortbildung. Denn es ist klar, daß das Princip der Vererbung, je allgemeiner es herrscht, desto mehr die Constanz und Sonderung der gegebenen (wie auch immer entstandenen) Arten befestigen und die Entstehung neuer Arten hindern muß. Wissenschaftlich war es mithin des Verf. Pflicht, vor Allem diesen Widerspruch zu lösen, den Darwin insofern ungelöst stehen läßt, als er mit keinem Worte darthut, wie und wodurch es dem Factor der Anpassung gelungen sey, seinen Gegner, den Atavismus, zu überwinden und trotz Widerstandes desselben neue Arten zu erzeugen.

Statt dessen fügt der Verf. zu dem Fundamentalwiderspruche der Theorie selbst neue einzelne, von ihm selbst geprägte Widersprüche hinzu. So z. B. behauptet er (S. 70): „Wir sind gewissermaßen [sic] moralisch organisirt", — durch den „moralischen Instinct oder die angeborene Neigung des Cultur-Menschen zu moralischem Verhalten"; — fügt aber hinzu: „dieser Satz gilt nicht für alle Menschen, sondern nur für solche, deren Eltern und Voreltern während langer Zeiträume in sittlich und politisch geordneten Gesellschaftszuständen gelebt haben", ohne zu beachten, daß diese „sittlich und politisch geordneten" Zustände doch erst entstanden seyn müssen ehe Menschen in ihnen leben und ihre in ihnen erst erworbenen moralischen Neigungen vererben können, und daß Entstehung solcher Zustände die „moralische Organisation" des Menschen voraussetzt. Wenigstens wäre sonst nicht einzusehen, warum die von demselben gemeinsamen Stammvater, dem bekannten, nur bis jetzt noch nirgend aufgefundenen Menschenaffen oder Affenmenschen, abgezweigten Affen nicht gleichermaßen zu sittlich und politisch geordneten Gesellschaftszuständen gelangt seyn sollten. Jedenfalls wäre doch, ehe auf dem Boden des Darwinismus von Moralität und Sittlichkeit überhaupt nur die Rede seyn kann, zu zeigen gewesen, wie aus dem Kampf ums Daseyn mittelst Vererbung und Anpassung (an die äußere Natur) moralische Neigungen, moralisches Verhalten, moralisch geordnete Zustände entstehen und sich entwickeln konnten. Derselbe Widerspruch wiederholt sich, wenn der Verf. weiterhin (mit Ribot) behauptet: „Im Grunde unserer Seele, vergraben in den tiefsten Tiefen unsres Wesens, liegen wilde Triebe, unstäte Neigungen und ungezähmte, blutdürstige Begierden, welche zwar schlafen, aber nicht sterben wollen. Sie gleichen jenen rudimentären Organen, welche ihre Bestimmung längst überlebt haben, welche aber an den Geschöpfen als Zeugen langsam fortschreitender Entwickelung der Lebensgestalten haften geblieben sind. Aber die Erblichkeit führt jene Instinkte der Wildheit, welche die Menschheit damals, als sie frei in den Wäldern und auf den

Gewässern lebte, entwickelt hat, gleichsam durch ein uns verborgenes wunderliches Spiel des Zufalls von Zeit zu Zeit wieder vor unsre Augen, wie um uns den Weg, den wir zurückgelegt haben, zu veranschaulichen." Jeder Unbefangene wird bei einiger Ueberlegung finden, daß es doch ebenfalls nur wie ein verborgenes wunderliches Spiel des Zufalls erscheint, daß jene in den Urzeiten der Menschheit entwickelten „Instinkte der Wildheit" trotz der Macht der Vererbung mit der Zeit den moralischen Instinkten oder Neigungen Platz gemacht und in die tiefsten Tiefen unsres Wesens sich vergraben haben, um doch wieder gelegentlich aus ihrem Schlafe zu erwachen. Der Verf. dagegen meint, daß mit dem Wege, von dem sein französischer College und Gewährsmann (dessen Schrift Sur l'herédité etc. er stark ausgebeutet hat) spricht, „zugleich der Weg angedeutet oder vorgezeichnet sey, auf welchem die allmäliche moralische Veredlung des Menschengeschlechts und damit des einzelnen Menschen durch fortschreitende Verbesserung des moralischen Charakters und durch Vermehrung der unbewußten moralischen Antriebe der Menschenseele oder des moralischen Instinkts möglich oder denkbar ist". Denn „die hochgradige fortwährende Veränderung und Verbesserung der sittlichen Ideen und Lebensgewohnheiten, welche wir in der Geschichte beobachten, sey gewiß nicht bloß in der Fortbildung dieser Ideen selbst, sondern ebenso und vielleicht noch mehr in der Vererbung sittlicher Antriebe oder Anlagen zu suchen" (S. 80). Er bemerkt wiederum nicht, daß es ein augenfälliger Widerspruch ist, gegenüber jenen „Instinkten der Wildheit", jenem „rohen Urzustande", von einer Entwickelung, Veränderung, Verbesserung „sittlicher Ideen" zu sprechen und dieselbe auf Rechnung der Macht der Vererbung zu setzen. Offenbar konnten durch diese Macht nur die Instinkte der Wildheit von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzen, sich fixiren und verstärken. Offenbar kann eine „Vererbung sittlicher Antriebe oder Anlagen" doch nicht eher stattfinden als bis solche Antriebe oder Anlagen vorhanden waren. Und da es nach dem Verf. weder angeborene sittliche Ideen noch angeborene sittliche

Antriebe oder Anlagen giebt, so fragt es sich, wie dieselben überhaupt entstehen konnten: die Macht der Vererbung und der rohe Urzustand der Menschheit mußte ihre Entstehung oder s.g. Entwickelung nothwendig verhindern. — Endlich macht der Verf. selbst auf einen principiellen Widerspruch in der Darwin'schen Theorie aufmerksam, indem er bemerkt: „Freilich hat die hier besprochene Art der Erblichkeit, wie die Erblichkeit überhaupt, auch ihre Kehrseite und kann in einzelnen Richtungen oder Gesellschaftsklassen zu Rückschritt oder Entartung führen; selbst Völker und Nationen können unter Umständen auf solche Weise zu Grunde gehen" (S. 81). Dieser Thatsache gegenüber ist es offenbar wiederum nur „ein verborgenes wunderliches Spiel des Zufalls", daß bei einer Anzahl von Völkern und Nationen die ererbte Cultur trotz der Macht der Vererbung wieder verfällt und schwindet, bei andern dagegen (nach dem Verf. bei der Mehrzahl) sich erhält und weiter entwickelt!

Wir verweisen diesem populären, im Grunde unwissenschaftlichen Gerede gegenüber mit verstärkter Dringlichkeit auf Henle's streng wissenschaftliche Erörterung der philosophisch wie physiologisch so wichtigen Fragen und Probleme, um die es sich handelt.

H. Ulrici.

J. Kant's Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch J. F. Fries. Mit besondrer Beziehung zu den abweichenden Ansichten des Herrn Professor Dr. H. Ulrici. Von Prof. Dr. Grapengießer. Jena, Pohle, 1882.

Ich habe längere Zeit gezweifelt, ob ich nicht auch diese neueste Schrift des schreibseligen Hrn. Verf., wiewohl sie speciell gegen mich gerichtet ist, ignoriren solle. Denn ihren Kern bilden dieselben Erörterungen, Voraussetzungen, Reflexionen und kritischen Bemerkungen, durch welche wiederholentlich Hr. Prof. Grapengießer zu zeigen gesucht, daß Fries allein den großen Kant nicht nur richtig verstanden, sondern auch seine Fehler und Mängel verbessert habe, — Erörterungen, deren beständiges Einerlei mich veranlaßt hatte, ihnen die immer wieder beanspruchte Aufnahme in diese meine philosophische Zeitschrift zu versagen.

Indeß die Erwägung, daß ich — in einer Zeit, in der man (mit Recht) auf Kant „zurückgehen" zu müssen glaubt — doch verpflichtet seyn dürfte, meine Behauptung, der Philosophie Kant's mangele es im Grunde an philosophischer Begründung, des näheren darzuthun, hat mich bewogen, auf die Anklagen, die Hr. Grapengießer gegen mich erhoben, zu antworten. Ich bemerke indeß im voraus, daß ich nur auf diese Anklage mich einlassen und daher den oben bezeichneten Kern seiner Schrift ganz unberücksichtigt lassen werde. Erklärt er doch selbst, daß er sich „von seiner Hinweisung auf Fries keinen großen Erfolg verspreche" (Vorwort S. VII). Ich fürchte, daß sie so wenig Erfolg wie seine früheren „Hinweisungen", d. h. gar keinen haben wird. —

Zunächst bestreitet Hr. Gr. meine gelegentliche Bemerkung, daß neuerdings ein heftiger Streit über den Werth und die Bedeutung des Kriticismus zwischen den alten und neuen Kantianern und ihren Gegnern entbrannt sey. Er erklärt seinerseits, daß er von einem solchen Streite „nichts wisse". Immerhin könnte es ja seyn, daß ihm die Schriften, die ich im Sinne hatte, unbekannt geblieben seyen. Allein jene Erklärung, mit der er den ersten einleitenden Abschnitt seiner Schrift beginnt, enthält — wie ein böses Omen — sogleich einen Selbstwiderspruch. Denn im Vorwort (a. O.) erwähnt er selbst „der entsetzlichen Wirren der neuerdings über Kant's Lehren Räsonnirenden", denen gegenüber er an dem Beispiel der Steckelmacher'schen Schrift (die formale Logik Kant's ꝛc.) wiederum zeigen wolle, daß Fries allein „das rechte Verständniß" Kant's herbeiführen würde, wenn man nur so gewissenhaft seyn wollte, seine Lehren zu beachten und zu studiren.

In solchen Selbstwidersprüchen bewegt sich dann durchgängig seine Kritik und Widerlegung meiner oben erwähnten Behauptung. Meine Worte (in einer Anzeige der Schrift von E. Caird: A Critical Account of the Philosophy of Kant) lauten: „Ich begnüge mich mit der Bemerkung, daß, wie die Kantianer alten und neuen Styls, so auch der Verf. eine Frage ungelöst

und unbeachtet gelassen hat, welche m. E. die Cardinalfrage nicht nur der Kantischen Kritik, sondern des Kriticismus überhaupt ist. Ich meine die Doppelfrage, die aber im Grunde nur Eine ist: Wie kommt das Geistesvermögen, das Kant mit dem Einen Namen der Vernunft bezeichnet und damit es selbst (in Uebereinstimmung mit allen seinen Vorgängern) für Eines erklärt, — wie kommt dieß Eine Vernunftvermögen dazu, sich in den Gegensatz der reinen (theoretischen) und der praktischen Vernunft zu spalten? Und welches Geistesvermögen ist es, das diese zwiespältige Vernunft und ihr Thun (Erkennen und Wollen) der Kritik unterwirft? Ist es die Vernunft selbst, so muß nothwendig neben der reinen und der praktischen noch eine dritte kritisirende Vernunft angenommen werden, und zugleich erhebt sich die Frage, wie eine solche Selbstkritik überhaupt möglich sey? Ist es ein andres Geistesvermögen, etwa der s. g. Verstand, so fragt es sich nicht nur, wie und wodurch Verstand und Vernunft in Zwiespalt gerathen, — was weder verständig noch vernünftig genannt werden kann, — sondern auch mit welchem Rechte der Verstand sich gegenüber der Vernunft das Amt des Richters und Recensenten anmaße? Kant selbst gibt uns keine Antwort auf diese Frage; aber auch die Kantianer von Profession schweigen. So lange sie aber unbeantwortet bleibt, entbehrt m. E. die Kantische Kritik wie der Kriticismus überhaupt der wissenschaftlichen Begründung, ohne die es keine Philosophie gibt" (Bd. 78 dieser Zeitschr. 1881, S. 174). — Hr. Gr. belehrt mich zunächst, daß „der Kriticismus nicht eine größere oder geringere Anzahl von psychologischen oder andern Lehrsätzen oder Behauptungen, sondern eine besondre Methode des Philosophirens sey, über die wir von Kant als die allein richtige belehrt worden seyen". Und darauf erörtert er in einer weitläuftigen, die bekanntesten Dinge wiederholenden Auseinandersetzung, worin diese „kritische" Methode bestehe. Er bemerkt nicht, daß er damit nur darthut, daß er meinen Einwurf nicht verstanden hat. Und doch, denke ich, wird jedem Unbefangenen einleuchten, daß ich keineswegs die

kritische „Methode", deren ich in meinem angeführten Artikel mit keinem Worte Erwähnung gethan, angreife oder bestreite; — wer meine Schriften kennt, wird, hoffe ich, anerkennen, daß ich sie selbst streng (vielleicht strenger als Kant, resp. Fries) befolgt habe. Nicht die Methode als solche, sondern die mangelhafte „Begründung" derselben habe ich angegriffen und getadelt. Denn so gewiß die „kritische" Methode ein Geistesvermögen voraussetzt, das sie ausübt, so gewiß war Kant, der sie einführte und anwendete, wissenschaftlich verpflichtet nachzuweisen, daß wir ein solches, all unser Denken, Meinen und Glauben, Erkennen und Wissen und Wollen prüfendes Vermögen besitzen und worin dasselbe bestehe, resp. sich bethätige. Das thut Kant nicht nur nicht, sondern indem er jenen Gegensatz zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft, resp. zwischen Vernunft und Verstand ohne Weiteres voraussetzt, veranlaßt er jeden „denkenden" Leser zu der sich aufdrängenden Frage, woher dieser primitive, fundamentale Zwiespalt? wie kommt es, daß die Eine Vernunft Dasselbe (z. B. die Freiheit), was sie praktisch für eine schlechthin gewisse, unleugbare Thatsache erklärt, theoretisch anzweifeln muß und somit implicite jene Thatsache negirt? Muß solcher Zwiespalt in ihr selbst nicht das auf ihn gebaute System ebenfalls in Zwiespalt und Widerspruch versetzen?

Statt auf diese Frage unmittelbar zu antworten, erwidert Hr. Gr.: „die Frage sey eine psychologische; denn es handle sich hier um das Wesen und die Natur der menschlichen Vernunft". (Als ob nicht jede philosophische Frage im Grunde eine psychologische wäre!) Und ohne Weiteres fährt er fort: „Um sich darüber zu belehren, kann ich freilich nicht auf Kant selbst hinweisen, denn wir besitzen von ihm keine eigne Psychologie." Er verweist mich daher an Fries, „den besten Kantianer, der die nöthige Ergänzung geliefert habe" (S. 12). Wiederum bemerkt er nicht, daß er damit sich selbst widerspricht, indem er mir implicite zugibt, daß ich mit vollem Rechte behauptet habe: bei Kant finde sich keine Antwort auf jene Frage, und seine

zwiespältige Vernunft sey mithin eine bloße, unbegründete Voraussetzung. —

Im Folgenden überträgt Hr. Gr. dann den Selbstwiderspruch in das Wesen der Vernunft selbst, indem er behauptet: „Unsre Vernunft fordere das Absolute und Vollendete, und indem sie dieß beweisen zu können sich anmaße, verfalle sie in einen nothwendigen transscendentalen Schein; denn ihre Beweise seyen logisch unrichtig, nur dialektisch, trügerisch." Und nicht nur in diesen trügerischen Schein verfalle sie, sondern „sie habe in der That zwei ganz verschiedene entgegengesetzte Ansichten von den Dingen, was Kant die Antinomie der Vernunft nenne" (S. 13). Die Vernunft verfällt also nicht nur dem moralischen Fehler der Anmaßung, sondern macht auch logische Fehler und betrügt damit sich selbst wie die ihr folgenden Menschen! Ja, sie macht sogar das logisch Unmögliche möglich, indem sie „zwei ganz verschiedene entgegengesetzte Ansichten von den Dingen hat". Abgesehen davon, daß uns weder Kant noch Hr. Gr. sagt, wie sie zu diesen „Ansichten" komme, so weiß seit Aristoteles jeder Logiker, daß die Gegensätze, z. B. von Freiheit und Nothwendigkeit, gemäß dem Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs sich wechselseitig ausschließen, und daß es daher logisch unmöglich (undenkbar) ist, demselben Objecte entgegengesetzte Prädicate beizulegen, von demselben Dinge entgegengesetzte Ansichten (Vorstellungen) zu haben. — Hr. Gr., anstatt Kant zu rechtfertigen und mich zu widerlegen, bestätigt sonach wiederum nur was ich behauptet habe, und verwickelt sich nebenbei durch seine Darstellung der Kantischen Lehre in noch augenfälligere Widersprüche als Kant selbst.

Schließlich läßt sich indeß Hr. Gr. doch herbei, auf meine von Kant unbeantwortete Frage: worin das die Vernunft kritisirende Geistesvermögen bestehe, seinerseits zu antworten, indem er erklärt: „Das Vermögen, unsre eigne Vernunft einer Kritik, einer Prüfung zu unterwerfen, ist unser Vermögen der Selbsterkenntniß. Diese ist nicht eine dritte, kritisirende Vernunft, sondern ein natürliches Vermögen unsres vernünftigen Geistes"

(S. 17). Auch diese Erklärung involvirt zunächst wiederum einen Widerspruch. Denn ein natürliches Vermögen unsres vernünftigen Geistes ist als solches doch ein Vernunftvermögen, also neben der reinen und der praktischen Vernunft — die ja doch auch nur als zwei besondre Vernunftvermögen gefaßt werden können — eine dritte Vernunft. — Außerdem aber ist jene Erklärung wiederum eine bloße unbegründete Behauptung. Dem alten und neuerdings wieder sich regenden Skepticismus gegenüber war Hr. Gr. wissenschaftlich verpflichtet, nachzuweisen nicht nur, daß wir ein solches Vermögen uns beizulegen berechtigt sind, sondern auch wie wir dazu kommen, die durch dasselbe gewonnenen Kenntnisse für wirkliche wahre Erkenntniß zu halten, d. h. die Uebereinstimmung zwischen dem (doch nur vorgestellten) Inhalt derselben und dem objectiven reellen Seyn anzunehmen. Diesen Nachweis hat weder Kant selbst noch auch Fries, auf den wir wiederum verwiesen werden, geliefert. Denn Kant sowohl wie Fries berufen sich zum Beweise ihrer Behauptungen und Theorieen durchgängig auf die s. g. Thatsachen (der Erfahrung — des Bewußtseyns) und auf die logischen Gesetze. Aber weder Kant noch Fries sagt uns, was denn eine Thatsache als solche sey, wodurch die vorgestellten Thatsachen von andern Vorstellungen sich unterscheiden, kurz worin der Begriff des Thatsächlichen bestehe, und wie wir dazu kommen, uns zum Beweise unsrer Behauptungen auf die Thatsächlichkeit ihres Inhalts zu berufen. Ebenso wenig zeigen sie, worauf die Gesetzlichkeit (Nothwendigkeit — Beweiskraft) der logischen Gesetze beruhe. Ja beide sagen uns nicht einmal, worin denn das s. g. Beweisen bestehe, und warum die Philosophie fordere und zu fordern berechtigt sey, daß jede wissenschaftliche These bewiesen werden müsse. — Hier hätte Hr. Gr. einsetzen sollen und um meine Bemerkungen über Kant's Philosophie zu widerlegen, erst meine Beweistheorie, auf die ich mich berufe, widerlegen und eine bessere an deren Stelle setzen müssen. Dadurch würde er sich m. E. ein größeres Verdienst um die

Förderung der Philosophie erworben haben als durch seine ständigen „Hinweisungen“ auf Fries. —

Der zweite Abschnitt seiner Schrift, der von meinem „gänzlichen Nichtverständniß der Lehren Kant's und Fries'“ handelt, ist vorzugsweise voll von solchen Hinweisungen. Da es nun aber — wie die über das Verständniß der Kantischen Lehren ausgebrochenen Streitigkeiten und „Wirren“ beweisen — keineswegs feststeht, daß Fries und damit Hr. Gr. Kant überall richtig verstanden habe, so folgt offenbar nicht, daß ich ihn nicht oder falsch verstanden, weil meine Auffassung seiner Lehren von der Fries-Grapengießer'schen abweicht. Ich glaube daher meinerseits diese Folgerung nicht nur ignoriren, sondern sie als eine Anmaßung zurückweisen zu dürfen.

Die beiden letzten Abschnitte bestehen in den (oben von mir erwähnten) „Bemerkungen zu Dr. M. Steckelmacher's Schrift: Die formale Logik Kant's in ihren Beziehungen zur transscendentalen“, und in einem „Gedenkblatt“ an die Säcularfeier von Fries' Geburt, das Hr. Gr. am Tage der Feier (23. August 1873) ausgegeben und in der vorliegenden Schrift nochmals hat abdrucken lassen.

H. Ulrici.

Anti-Savarese von Anton Günther. Herausgegeben mit einem Anhange von Peter Knoodt. Wien, Braumüller, 1883.

Der seltsame Titel dieser Schrift erklärt sich aus der Geschichte der Günther'schen Philosophie. Jemehr sie Anklang fand nicht nur bei katholischen Professoren der Philosophie, sondern auch beim Klerus, desto mehr erregte sie Anstoß bei den Jesuiten und demzufolge bei der Curie. Während der Proceß über sie bei der Indexcongregation in Rom noch schwebte, veröffentlichte Giambattista Savarese (gegenwärtig Hausprälat des Papstes) eine Schrift unter dem Titel: Introduzione alla storia critica dei santi Padri ovvero idea della filosofia cristiana e patristica, Napoli 1856, in welcher er das speculative System Günther's skizzirte und als logischen Anthropomorphismus verketzerte. Günther schrieb sofort eine scharfe Entgegnung, die aber wegen

ihrer Schneidigkeit auf Bitten seiner Freunde unveröffentlicht blieb, und nach seinem Tode in den Besitz Knoodt's, seines bekanntesten und bedeutendsten Schülers, gelangte. Auch er indeß verschob aus persönlichen Gründen die Veröffentlichung derselben, und hat sie erst jetzt, nach Wegfall dieser Gründe, unter dem obigen Titel herausgegeben. —

Die Schrift ist als Begründung, Erläuterung und Vertheidigung der Stellung Günther's zur Scholastik und zur katholischen Kirchenlehre von Bedeutung. Noch bedeutender aber wird sie dadurch, daß Knoodt durch sie sich veranlaßt sah, in einem Anhang eine „Darstellung der Günther'schen Philosophie in Beziehung auf die wesentlichen Partieen derselben" hinzuzufügen. Diese Darstellung, welche das schwierige Verständniß der Günther'schen Originalschriften bedeutend erleichtert, wird hoffentlich die Wirkung haben, auf die mit Unrecht heutzutage fast vergessene Philosophie Günther's die Aufmerksamkeit wenn auch nicht der Modephilosophen, doch der Philosophen außer Mode zurückzulenken. Von besonderem Interesse ist die erste „Partie" derselben, die vom Selbstbewußtseyn handelt und damit die Ichlehre Günther's, den Ausgangspunkt und die Grundlage seiner Speculation, darlegt. Je mehr diese Darlegung durch Klarheit der Fassung und des Ausdrucks sich auszeichnet, desto bestimmter treten freilich auch die Mängel hervor, an denen m. E. die Günther'sche Ichlehre leidet, und die gehoben werden müssen, wenn die neuerdings hervorgetretenen Versuche, auf das Selbstbewußtseyn, resp. das Ich, die Erkenntnißtheorie und damit die Philosophie zu basiren, gelingen sollen. Ich finde mich daher veranlaßt, auf diese Mängel im Folgenden hinzuweisen.

Nach Knoodt beginnt Günther's Ichlehre mit dem Satze: „Daß ich von mir weiß oder meiner bewußt bin, ist eine innere Thatsache, es ist die unbezweifelbare Thatsache des Selbstbewußtseyns" (S. 101). Sogleich an diesem Fundamentalsatz muß ich den Mangel rügen, daß Günther-Knoodt so wenig wie die Naturforscher und deren Nachtreter, unsre Empiristen, Sensualisten, Materialisten sich darauf einlassen uns zu sagen, **was**

eine Thatsache sey und warum das angeblich Thatsächliche überhaupt und insbesondre die Thatsache des Selbstbewußtseyns nicht bezweifelt werden könne. Ist es eine unabweisliche Forderung der Wissenschaftslehre, daß diese Frage erst beantwortet seyn muß, bevor sich auf irgend welche Thatsachen ein System der Philosophie aufbauen läßt, so ergibt sich implicite, daß die philosophische Forschung nicht ohne Weiteres vom Selbstbewußtseyn ausgehen kann, daß vielmehr der nothwendige Ausgangspunkt derselben die Erörterung der Frage ist, ob und mit welchem Rechte wir uns überhaupt ein Wissen, sey es auch nur das Wissen von uns selbst, beilegen dürfen. — Statt dessen folgert Günther-Knoodt ohne Weiteres: „Weiß ich von mir oder von meinem Ich, so beziehe ich Bestimmtes, das ich unmittelbar in und an mir wahrnehme, das also unmittelbares Object meiner inneren Wahrnehmung ist, auf mich. Das wahrnehmende Ich aber, welches diese Beziehung auf sich macht, setzt sich hierdurch als Subject an, gegenüber und zu jenem Object. Ich bin meiner selbst bewußt heißt also: ich mache in und an mir selber die Unterscheidung von Denksubject, Denkobject, und beider Beziehung auf einander." — Auch hier wiederum muß ich einwenden: Nicht mit dem „Wissen von mir" ist unmittelbar diese Unterscheidung und Beziehung gegeben, sondern vermittelst dieser Unterscheidung gelange ich erst zum Wissen von mir. Denn nicht „unmittelbar" nehme ich „Bestimmtes in und an mir" wahr, sondern dieß Bestimmte — das vorhanden (gegeben) seyn muß, um wahrgenommen werden zu können, möge es in ursprünglichen Bestimmtheiten (Qualitäten) der Seele oder in einzelnen, durch ihren Verkehr mit andern Wesen erst entstandenen Bestimmtheiten entstehen — dieß Bestimmte kommt mir nur erst mittelst der Unterscheidung desselben von meinem Selbst, d. h. von der Seele als einem bestimmten, eigenartigen, selbstständigen Wesen, zum Bewußtseyn. Nur in diesem Sinne in und mit dieser Selbstunterscheidung setzt sich die Seele als unterschiedenes (bestimmtes) Object gegenüber sich selber als unterscheidendem Subject. Nur durch diese

Selbstunterscheidung kommt sie zum Selbstbewußtseyn. Denn nur durch sie wird sie sich bewußt, daß sie ein Selbst ist und daß dieß Selbst, d.h. dasjenige Element ihres Wesens, kraft dessen sie Seele, menschliche Seele ist, nicht in irgend welchen anderweitigen Bestimmtheiten, sondern eben in dieser Kraft der Selbstunterscheidung besteht, auf welcher ihr Wissen von sich beruht.

Außerdem scheint es mir in Widerspruch mit der obigen Fassung des Selbstbewußtseyns zu stehen, wenn G.-K. fortfährt: „Das Subject ist das Denkende, welches sich selber durch das Wort Ich auszeichnet und welches sich der Zahl nach als Eins, der Zeit nach als Beharrliches, der Beschaffenheit nach als immer Dasselbe, d.h. in allem Wechsel seiner Zustände mit sich selbst Gleichbleibendes oder als Identisches (semper idem) findet und ansetzt" (S. 102). Zunächst, was heißt es: Das Ich „findet" sich? Ist dieß Sichfinden nur ein andrer Ausdruck für jenes unmittelbare „Sichwahrnehmen" des Ichs in seinen eignen Bestimmtheiten? So scheint es. Dann aber fragt es sich: kann das Ich seine Einheit, seine Beharrlichkeit in der Zeit, seine Identität mit sich „unmittelbar wahrnehmen"? Jedenfalls setzt diese Wahrnehmung, wie bemerkt, die Selbstunterscheidung des Ichs in Ich-Subject und Ich-Object voraus, und nicht das Ich-Subject kann unmittelbar sich als Eines ꝛc. wahrnehmen, sondern nur kraft seiner Einheit mit dem Ich-Object kann es jene Prädicate sich beilegen. Dieß erkennt auch Knoodt im Folgenden ausdrücklich an, indem er bemerkt: „Diese Zustände sind nichts Andres, als was wir oben das Object des Ich beim Sichdenken genannt haben; denn dieser unmittelbare Gegenstand wird dadurch zum Zustand, daß er durch die Beziehung auf das Ich als das zu ihm Gehörige, ihm Zustehende oder Zuständliche angesetzt wird." Aber damit tritt nur ein neues Bedenken hervor. In welchem Sinne kann von einem „Wechsel der Zustände" die Rede seyn und doch die Einheit, Beharrlichkeit, Identität des Ichs als seine „Zustände" bezeichnet werden?

Müssen diese angeblichen Zustände nicht vielmehr als die ursprünglichen Wesensbestimmtheiten des Ichs gefaßt werden, die als solche unabänderlich dieselben bleiben? Ist es nicht eine augenfällige contradictio in adjecto, wenn die „in allem Wechsel seiner Zustände sich gleich bleibende“ Identität des Ichs selber als ein bloßer „Zustand“ desselben gefaßt und angesetzt wird? Und endlich, worin besteht jene Thätigkeit des „Beziehens“, durch welche „der unmittelbare Gegenstand zum Zustande des Ichs wird“? Dieser unmittelbare Gegenstand des Ichs beim Sichdenken war ja das vom Ich-Subject unterschiedene Ich-Object; wie kann dieß Ich-Object durch die beziehende Thätigkeit zum „Zustande“ des Ich-Subjects werden? Und geschähe diese Umwandlung trotz ihrer Unverständlichkeit und Zwecklosigkeit dennoch, so würde ja damit der fundamentale Act der Selbstunterscheidung, durch den die Seele zum Selbstbewußtseyn gelangt und erst zum Ich wird, gleichsam rückgängig gemacht und die Ichheit wieder aufgehoben werden!

In ähnliche Widersprüche oder ungelöste Fragen verwickelt sich die Theorie bei Erörterung des Begriffs des Seyns. Nachdem der Verf. dargelegt, daß „Receptivität und Spontaneität, Angewiesenheit auf Andres und Angewiesenheit auf sich“ die beiden und zwar die „alleinigen Kräfte“ des Ichs seyen, folgert er ohne Weiteres: „Sind Receptivität und Spontaneität die zwei Kräfte des Ich, so ist dieses selber das ihnen zu Grunde liegende gemeinschaftliche Seyn. Denn Receptivität und Spontaneität sind zwei sich wechselseitig ausschließende Kräfte, und in dieser Ausschließung solche gegensätzliche Momente, daß keines derselben aus dem andern abgeleitet werden kann. Eben darum sind beide nicht in einander, sondern sie sind neben und mit einander im Ich vorhanden und wirksam. Denn dieses weiß sich als ein ungebrochenes Eins, was nur dadurch möglich ist, daß es den Gegensatz der Kräfte, in welchen es bei dem Processe seiner Selbstbewußtwerdung eingetreten ist, in einem Dritten ausgleicht. Und dieses Dritte kann, als das Identische der beiden Kräfte, nur das Ich seyn. Und jene Zwei

können zu diesem gemeinschaftlichen Einen sich nur verhalten wie die Momente der unmittelbaren Bethätigung zum principiellen (d. i. den Proceß anfangenden, also anfänglichen) Seyn" (S. 111). In diesen Sätzen spiegelt sich die Dialektik Hegel's, die Lehre von der Selbstaufhebung der Gegensätze (Widersprüche), die Günther adoptirt hat, ab. Allein abgesehen davon, daß die Berechtigung dieser (jetzt ziemlich allgemein bekämpften und verworfenen) Lehre erst darzuthun gewesen wäre, werden uns, wie mich dünkt, zwar wohl die Gegensätze, um die es sich handelt, in voller Schärfe dargelegt, nicht aber daß und wie sie sich ausgleichen, vermitteln, aufheben. Denn sind Receptivität und Spontaneität „sich wechselseitig ausschließende" Kräfte, so fragt es sich nicht nur, wie sie dennoch neben und mit einander „im Ich vorhanden und wirksam" seyn können, sondern namentlich wie das Ich trotz dieses Zwiespalts in ihm selber sich doch „als ein ungebrochenes Eins" wissen kann. Das soll — so wird zwar behauptet — dadurch möglich seyn, daß es den Gegensatz der Kräfte „in einem Dritten ausgleicht". Aber wie diese Ausgleichung selber möglich sey und zu Stande komme, wird uns mit keinem Worte gesagt. Und auch über das Dritte, in welchem die Ausgleichung erfolgen soll, erhalten wir nur insofern Auskunft, als behauptet wird: dieses Dritte als das Identische der beiden Kräfte „könne nur das Ich seyn". Aber damit tritt uns nur ein neuer Widerspruch entgegen. Denn wie dasselbige Ich, dem die sich ausschließenden Kräfte ursprünglich inhäriren, im Stande seyn soll ihren Gegensatz in einem „Dritten" auszugleichen, und dieses Dritte doch wieder nur das Ich selber, also kein Drittes seyn soll, ist m. E. schlechthin unbegreiflich, weil eine contradictio in adjecto ebenso undenkbar wie ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel.

Der Grundmangel der Günther'schen Speculation besteht m. E. darin, daß sie vom Selbstbewußtseyn als einer Thatsache, als „gegebener" Basis ausgeht, ohne zu beachten, daß es eine ebenso unbestreitbare Thatsache ist, daß das Bewußtseyn überhaupt und insbesondre das Selbstbewußtseyn entsteht, sich ent-

wickelt, und an Fülle des Inhalts (der gewonnenen Vorstellungen — Anschauungen, Begriffe) wie an Klarheit und Bestimmtheit derselben zunimmt, daß es also auf einer Kraft und Thätigkeit beruht, welche, da durch sie aller Inhalt des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns und somit all unser Wissen, Glauben, Meinen 2c. bedingt ist, als die essentielle Grundkraft der Seele gefaßt werden muß, und daß mithin die Erkenntnißtheorie nur von der Forschung nach dieser Grundkraft und ihrer Thätigkeitsweise ausgehen kann. — H. Ulrici.

Die logisch-historische Entwicklung von Kant's vorkritischer Naturphilosophie.

Mit Beziehung auf die Schrift: Die Philosophie Im. Kant's nach ihrem systematischen Zusammenhange und ihrer logisch-historischen Entwicklung 2c. Erster Bd. erste Abthlg. Kant's vorkritische Naturphilosophie. Von Prof. Dr. G. Thiele. Halle, 1882.

Wenn irgend eine Wissenschaft, so hat die Philosophie eine Geschichte. Wenn die Philosophie aber in Wahrheit eine Wissenschaft ist, so kann das Wesentliche ihrer geschichtlichen Entwicklung nicht durch zufällige individuell-psychologische, auch nicht durch allgemein-nationale oder kulturhistorische Verhältnisse bedingt seyn, so unentbehrlich die günstige Lage dieser Verhältnisse für das Gedeihen der Philosophie auch ist; die eigentlich treibende und gestaltende Kraft, die auf günstigem Boden die einzelnen philosophischen Systeme auftreten läßt, kann vielmehr nur in der Logik des wissenschaftlichen Objektes selbst liegen.

Daher ist es die wichtigste Aufgabe des Historikers der Philosophie, nicht einseitig negative, sondern positive Kritik zu üben, den bleibenden positiven Gehalt der philosophischen Lehren von den unvermeidlichen Einseitigkeiten individueller Auffassung und Darstellung zu befreien und dadurch dem „allgemeinen Gesetze", „gleichsam dem logischen Gerippe der Geschichte"*) mehr und mehr auf die Spur zu kommen.

*) Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung 2c. I. 4. Aufl. 1876, p. 8 ff.

Eine Construction der Geschichte wird hiermit entschieden nicht gefordert, wohl aber wird die Aufgabe gestellt, den einzelnen philosophischen Lehren ihren systematischen Ort im Ganzen der Wissenschaft und zwar näher der Logik zu bestimmen, die historisch gegebenen logischen Fragmente zu systematisiren. Von einer blos formalen Logik ist hier natürlich keine Rede, sondern von der dialektischen Entwicklung des Systems der Kategorien, der Kategorien, die der Grundbau ebensosehr der Wissenschaft, wie der Vernunft (des λόγος) sind. Unter dieser Vernunft, deren Wesen die Logik im System der Kategorien zu entwickeln hat, verstehen wir ferner nicht die absolute Vernunft, sondern den endlichen Geist, und demgemäß haben wir in der Geschichte der Philosophie in erster Linie die Entwicklung jedes einzelnen Philosophen im Auge und erwarten, daß zunächst diese Entwicklung, wo sie überhaupt nachweisbar ist, einem Stück der dialektischen Entwicklung der Logik, wenn auch fragmentarisch und nur im Ganzen, so doch vor Allem in der Begründung der einzelnen Lehren entsprechen werde. In zweiter Linie wird sich aber auch im Ganzen der Geschichte der Philosophie ein der logischen Entwicklung entsprechender Zusammenhang und Fortschritt zeigen müssen. Denn wenn wir auch die Freiheit des Einzelnen, diesen oder jenen Theil des Kategoriensystems zum besonderen Gegenstande seiner Untersuchung zu machen, nicht leugnen können, so bringt es doch die Logik der Sache mit sich, daß das volle Verständniß eines wissenschaftlichen Objektes nur im Ganzen der Wissenschaft, nur durch das Verständniß seiner Grundlagen und Voraussetzungen, seines Zusammenhangs und seiner Consequenzen ermöglicht wird.

Das willkommenste Beispiel für die Untersuchung der Entwicklung einzelner Philosophen ist wohl Kant; zugleich sind seine Lehren in jeder Beziehung der Höhepunkt der vor ihm liegenden Entwicklung der Philosophie im Ganzen. Das ist des Näheren in folgendem Sinne gemeint.

Ich unterscheide in der logischen Entwicklung des endlichen

Geistes vier Abschnitte: die Empfindungswelt, die gegenständliche Welt, die Welt des Bewußtseyns und die Welt des Selbstbewußtseyns.

Es ist selbstverständlich, daß aus der Zeit, wo der endliche Geist die Welt der Empfindungen noch nicht überschritten hatte, keine Produkte vorliegen, aus denen die Logik etwas lernen könnte.

Die gegenständliche Welt*) ist der Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseyns und daher ist zu erwarten, daß das wissenschaftliche Denken, sobald es auftritt, diese Welt zum Ausgangspunkte haben werde. In der That sind es die Begriffe dieser Welt, die in der vorsophistischen Philosophie die eigentlich herrschenden sind; auch später bilden sie fortwährend ein wesentliches Untersuchungsobjekt, und eine fortschreitend sich vertiefende Einsicht in dieselben ist unverkennbar. Aber erst Kant vermochte, nachdem er zuvor die mathematisch-naturwissenschaftliche Schule der Newton'schen Weltmechanik durchgemacht hatte und als selbständiger Naturforscher seinen Zeitgenossen in der Naturerkenntniß weit vorangeeilt war, über die Immanenz der Leibniz'schen Kraft hinauszugehen und diejenigen Begriffe der Kraft und Wechselwirkung philosophisch zu begründen, die sich naturwissenschaftlich allein als brauchbar erwiesen hatten.

Die Welt des Bewußtseyns kommt in der Geschichte der Philosophie erst bei den Sophisten zu entschiedener Geltung. War vorher die Materie das unmittelbar Wahre und wahrhaft Wirkliche gewesen, so wird das nunmehr die Welt des Bewußt-

---

*) S. m. Grundriß der Logik und Metaphysik, dargestellt als Entwicklung des endlichen Geistes 1878, § 65—85. Hier treten folgende Kategorien auf: Wesen und Erscheinung, Untrennbarkeit (Identität), Gegensatz; Grund und Folge, Anlage, Verwirklichung; Ding mit seinen Eigenschaften, Gegenstand, Beschaffenheit; Wesen und Erscheinung des Dinges, Möglichkeit, Nothwendigkeit; Substanz und Accidenz, Beharrlichkeit, Veränderlichkeit; Ursache und Wirkung, Aktiv, Passiv; Wechselwirkung, dynamisches Ganzes, Selbstbestimmung.

seyns: ihr Wesen und ihre Gesetze werden nach den Sophisten immer vollständiger und tiefer erkannt, schon bei Aristoteles beginnt der ächte Begriff des a priori aufzutreten und in der neueren Philosophie fällt der Schwerpunkt aller Erkenntniß allmählich so entschieden in das denkende Subjekt, daß die objektive Welt vollständig zu verschwinden droht. Aber erst in Kant's Kriticismus finden die Lehren seiner Vorgänger ihre wahre Vollendung, erst Kant erkennt das die Erscheinungswelt wie die Wissenschaften gesetzmäßig construirende a priori.

Die Welt des Selbstbewußtseyns kommt als geistige Macht namentlich im Christenthum, bei Augustin und Cartesius zur Geltung, aber den eigentlichen Anfang zur Erkenntniß dieser Welt finden wir erst bei Kant: die Vorstellung Ich ist das „Gefühl eines Daseyns", „reine intellektuelle Vorstellung", „Etwas, was in der That existirt", sie ist „lauter Spontaneität", die im Selbstbewußtseyn das „Wesen selbst ist".*)

Zu diesen immer höheren Stufen der logischen Entwicklung hat sich Kant erst allmählich erhoben. Ich hab' mir die Aufgabe gestellt, diese logisch-historische Entwicklung Kant's in Verbindung mit dem systematischen Zusammenhange seiner Lehren schrittweise zu verfolgen, und will hier nur einen kurzen Ueberblick über das Resultat geben, zu dem ich bis jetzt gekommen bin. Hinsichtlich der näheren Ausführung und Begründung des Vorstehenden und Nachfolgenden muß ich auf meine vor Kurzem erschienene [oben angeführte] Schrift verweisen.

Kant's Erstlingsschrift „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte ꝛc." 1747 will den Streit entscheiden, ob die Kraft des bewegten Körpers nach der ersten, oder nach der zweiten Potenz der Geschwindigkeit zu messen sey. Seine Entscheidung ist verfehlt, wesentlich in Folge

*) S. m. Schrift „Kant's intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus dargestellt und gemessen am kritischen Begriffe der Identität von Wissen und Seyn" 1876, § 16.

einer noch mangelhaften Metaphysik. Seine Naturphilosophie hat zwar, an Leibniz sich anschließend, bereits die feste Ueberzeugung zur Grundlage, daß dem Naturkörper mehr zukommt als Ausdehnung und „geometrische Eigenschaften"; er lehrt ausdrücklich „Jedweder Körper hat eine wesentliche Kraft", aber sein Begriff dieser Kraft ist noch sehr mangelhaft. Einerseits ist zwar die ursprüngliche Immanenz der Leibniz'schen Kraft entschieden aufgegeben: die Kraft einer Substanz wirkt „außer sich", „in andere Substanzen"; Kant hält „dafür, daß die Substanzen in der existirenden Welt, wovon wir ein Theil sind", „so in einander wirken, daß die Stärke der Wirkung sich wie das Quadrat der Weiten umgekehrt verhält" (s. a. a. O. S. 52. 128 ff.). Andererseits aber ist die Immanenz der Kraft insofern thatsächlich noch vorhanden, als die Substanz in Folge und vermöge ihrer wesentlichen Kraft auch eigne (sowohl äußere als innere) Zustände verändert, und zwar in unmittelbarer und immanent selbstthätiger Weise (s. S. 131 ff.). Ein zweiter wesentlicher Mangel seines Kraftbegriffs ist 1747, daß ihm die ächte Gegenseitigkeit der Wechselwirkung unzweifelhaft fehlt (s. S. 138 ff.). Daher ist begreiflich, daß Kant, was in Wahrheit Geschwindigkeit und lebendige Kraft ist, mit der wesentlichen Kraft des Körpers vermengt, daß bei ihm ein Körper, wenn ihm eine Geschwindigkeit von Außen „eingedrückt" oder „ertheilt" wird, sich dabei (überhaupt, oder wenigstens zunächst) passiv verhält, daß Kant vom Trägheitsgesetze ausdrücklich sagt, es gelte „in seiner unbestimmten Bedeutung nicht von den Körpern der Natur" (s. S. 52. 132 f. 139). Die Kraft der Schwere wirkt bei ihm einseitig von Außen auf oder in den (schweren) Körper, sie theilt dem fallenden Körper von Außen fortwährend die „Drucke der Schwere" mit, und der Druck des ruhenden Körpers auf seine Unterlage gründet sich nur auf den äußerlichen Antrieb der Schwere, die Kraft des „todten Druckes" „ist in der wirkenden Substanz auf keinerlei Weise eingewurzelt und bemühet, sich in derselben zu erhalten". Der Körper hat ja natürlich auch im Ruhezustande seine wesentliche Kraft, aber

wirkt er auch vermöge derselben? Zwar vertritt Kant schon 1747 die Ansicht, „daß ein Körper eine wirkliche Bewegung erhalten könne, auch durch die Wirkung einer Materie, welche in Ruhe ist", daß überhaupt „die Bewegung durch die Kraft einer an sich todten und unbewegten Materie in die Welt zu allererst hineingebracht worden" sey; andererseits aber vermeidet er es doch, zur immerwährenden Wirkung der wesentlichen Kraft der Körper in andre Dinge sich zu bekennen, und so kommt denn auch u. A. die Wendung vor, daß die wesentliche Kraft einer Substanz [erst] „dahin bestimmt wird außer sich zu wirken" (s. S. 139 ff.). — Bei der näheren Betrachtung des Stoßes finden sich allerdings Wendungen und Gedanken, die auf dem Wege zur ächten Gegenseitigkeit des Kraftbegriffes von wesentlicher Bedeutung sind, aber trotzdem fehlt auch hier die Erkenntniß noch, daß die Gegenseitigkeit der Wirkungen eine charakteristische und nothwendige Bestimmung der wesentlichen Kraft unmittelbar an sich selbst ist: nicht die Natur dieser Kraft ist bei Kant der Grund für die Gleichzeitigkeit und Untrennbarkeit und Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, sondern „durch seine Trägheitskraft" vernichtet der gestoßene Körper im stoßenden ebensoviel Kraft, als er empfängt (s. S. 140 ff.).

So verfehlt diese erste Schrift aber auch im Ganzen ist, so enthält sie doch einzelne glückliche Gedanken, es zeigt sich vor Allem schon hier jener umfassende und zugleich kritische Geist, der auf das Ganze der Erkenntniß, auf das Verhältniß der Theile dieses Ganzen und besonders auf die wissenschaftliche Methode seinen prüfenden Blick gerichtet hält; aber auch da, wo er irrt, ist das Ringen nach Klarheit und Vertiefung, ist Selbständigkeit und Originalität seines Denkens unverkennbar, und so sehen wir Kant denn auch in seinen nächsten Schriften seinen Zeitgenossen weit voraus eilen. In der „Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprunges

erlitten habe ꝛc.“ 1754 wird darauf hingewiesen, daß durch die Ebbe und Fluth die Achsendrehung der Erde unaufhörlich gehemmt und vermindert werden muß. Die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels ꝛc.“ 1755 enthält seine Kosmogonie. Seine Doctordissertation De igne 1755 hat für uns ein besonderes Interesse wegen ihres Anklanges an die mechanische Wärmetheorie: die Theilchen fester und flüssiger Körper enthalten eine elastische Materie in ihren Zwischenräumen, die zu undulatorischer Bewegung erregt werden kann, und diese „undulatorische oder vibratorische Bewegung ist das, was man Wärme nennt“, diese elastische Materie allein ist der Stoff der Wärme; dieser „Wärmestoff ist nichts anderes als der Aether (oder Lichtstoff) selbst, der durch die starke Attractions- (oder Adhäsions-) Kraft der Körper in die Zwischenräume derselben zusammengepreßt ist“. Aus seinen naturwissenschaftlichen Schriften vom Jahre 1756 ragen als bedeutende Leistung hervor „M. Immanuel Kant's neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde ꝛc.“: aus der Rotation der Erde wird hier der Satz bewiesen, daß ein Wind, der vom Aequator nach dem Pole hinweht, [bei seinem Fortschreiten] immer je länger desto mehr westlich wird, und der vom Pole zum Aequator hinzieht, seine Richtung in eine Collateralbewegung aus Osten verändert; und mit Hülfe dieses Satzes werden dann u. A. die Grundzüge der richtigen Erklärung der Passate und der Moussons gegeben.

Diese eingehende und erfolgreiche Beschäftigung mit der theoretischen Mechanik und der concreten Naturerklärung mußte auf seine metaphysischen Grundbegriffe ernüchternd, berichtigend und zugleich vertiefend zurückwirken, und dem entsprechen denn auch die Fortschritte, die wir zunächst in seiner Habilitationsschrift „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucitatio“ 1755 antreffen. Der Schwerpunkt dieser Schrift liegt in der gegenständlichen Welt, und da sind namentlich vier Punkte besonders hervorzuheben: der Satz vom Existenzialgrunde des Zufälligen, der Beweis für

das Daseyn Gottes (— oder der Begriff der absoluten Substanz), das Principium successionis und das Principium coëxsistentiae.

Bereits 1747 hatte Kant's Denken hinsichtlich des Begriffes „Grund" und der davon abhängigen Begriffe eine gewisse Stufe der Reflexion erreicht, aber erst 1755 giebt er Beweise. Der Satz vom Existenzialgrunde des Zufälligen lautet: „Nihil contingenter existens potest carere ratione exsistentiam antecedenter determinante." Die beiden Beweise, die wir für diesen Satz finden, und die einander in mehr als einer Hinsicht ergänzen, haben ihren bleibenden Werth dadurch, daß in ihnen folgende Gedanken, mehr oder weniger klar und bewußt, zum Ausdruck kommen: die Existenz eines Zufälligen ist durchgängig bestimmt, aber durch die bloße Existenz ist die [durchgängige Bestimmtheit, die Zugehörigkeit der mannichfaltigen Bestimmungen, im Besondern die] frühere Nichtexistenz nicht gesetzt, es ist ja eben ein Zufälliges; andererseits aber existirt es doch als ein durchgängig Bestimmtes, und ohne diese durchgängige Bestimmtheit vermöchte es überhaupt nicht zu existiren, und wird da nun nach keinem Existenzialgrunde gefragt, so ist blos und unmittelbar durch die Position dieser durchgängig bestimmten Existenz jedes Gegentheil ausgeschlossen, und dadurch bekommt das Zufällige vielmehr [das Ansehen untrennbarer Zusammengehörigkeit seiner mannichfaltigen Bestimmungen, das Ansehen einer gewissen] Nothwendigkeit; diesem Widerspruche ist zu begegnen durch den Begriff des Existenzialgrundes, der [dem Mannichfaltigen seine Einheit giebt, der im Besondern über Nichtseyn und Seyn der Folge lebendig übergreift, der] die frühere Nichtexistenz des existirenden Zufälligen bestimmt und es damit „zugleich von der Nichtexistenz zur Existenz bestimmt hat", indem das Bestimmen der früheren Nichtexistenz eines jetzt Existirenden mit dem Bestimmen der jetzigen Existenz eines früher nicht Existirenden „in Wahrheit identisch" ist (s. a. a. O. S. 97 ff. 152).

Das Princip des Grundes sichert der Welt der endlichen Dinge eine gewisse Realität: denn aus diesem Principe folgt

nach Kant, daß „die Quantität der absoluten Realität in der Welt auf natürlichem Wege nicht geändert wird, weder durch Vermehrung noch durch Verminderung“. Zwar ist das Weltganze einer fortwährenden Veränderung unterworfen, aber „Nichts ist im Begründeten, was nicht im Grunde gewesen sey“ (s. S. 103 ff.). Den Dingen, lehrt Kant 1755 ferner, kommen ihre Wesen absolut nothwendig zu, aber nicht nur die Dinge, sondern auch ihre Wesen sind zufällig (s. S. 106 ff.), und damit kommen wir zu Kant's Beweise für das Daseyn Gottes. In diesem Beweise geht er von dem bei Leibniz und Wolf so wichtigen Begriffe der Möglichkeit sofort über zum Gegebenen, aus dessen Vergleichung und Verknüpfung allein mögliche, widerspruchslose Begriffe entspringen; würde überhaupt Nichts gegeben, käme dem in den widerspruchslosen Begriffen enthaltenen Realen keine Existenz, käme ihm keine absolut nothwendige, keine Alles bedingende, selbst aber unbedingte Existenz zu, so gäbe es keinen möglichen Begriff, es wäre überhaupt nichts möglich. Dieses Reale kann freilich solange keine unbedingte Existenz beanspruchen, als es in seiner unmittelbaren Einzelnheit belassen wird, als es in eine Vielheit existirender Dinge, die dann nothwendig endlich, mit der Negation behaftet und zufällig seyn würden, vertheilt gedacht wird; jenes Reale muß vielmehr Ein unendliches Wesen constituiren, in Einem unendlichen Unbedingten vereinigt seyn. Dieses Unbedingte ist das Princip der Möglichkeit und des Wesens aller Dinge, der Inbegriff und der Quell aller Realität (s. S. 96). Ein wesentlicher Gedanke dieses Beweises ist, daß es überhaupt ein Unbedingtes giebt. Dieser Gedanke ist zwar im Beweise selbst nicht genügend begründet, aber in dem zugehörigen Scholion wird dieser Mangel einigermaßen ergänzt, indem daselbst folgender Gedanke ausgesprochen wird: unser Beweis ist aus dem möglichst ursprünglichen Beweisgrunde, nämlich aus der Möglichkeit und dem Wesen der Dinge selbst geführt und daher ist klar, daß mit Gott nicht nur jede Existenz der Dinge, sondern auch ihre innere Möglich-

keit selbst gänzlich aufgehoben würde; denn die Wesen der Dinge, die in der inneren Möglichkeit bestehen, kommen zwar ihren Dingen absolut nothwendig zu, sind aber selbst kein absolut Nothwendiges, die Wesen und Begriffe der Dinge wären gänzlich unmöglich, wenn das in ihnen gedachte Reale nicht in Gott, dem „Quell aller Realität" existirte. Hiermit wird doch implicite gesagt, daß nicht nur das einzelne Ding seines Wesens, sondern sogar dieses Wesen selbst abermals eines Grundes bedarf und daß eben deshalb ein Unbedingtes seyn muß, damit nicht überhaupt Alles vielmehr nicht sey; das Unbedingte hat auch bei Kant die Bedeutung, eine Ausnahme vom Princip des Existenzialgrundes, oder vielmehr eine Grenze gegen die allgemeine Herrschaft dieses Princips zu seyn: „Quicquid igitur absolute necessario exsistere perhibetur ... ratione antecedenter determinante plane caret. Exsistit; hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit..... Ubi .. in rationum catena ad principium perveneris, gradum sisti et quaestionem plane aboleri consummatione responsionis, per se patet" u. A. (s. S. 109. 89. 113). Er wendet auf das Unbedingte den Satz an, daß eine einfache, aus allem äußeren Zusammenhange losgelöste und ganz sich selbst überlassene Substanz an sich durchaus unveränderlich ist; dieser Satz beruht aber auf dem Gedanken, daß die inneren Bestimmungen einer solchen Substanz sämmtlich die nothwendige Folge ihres Wesens sind, und so wird dieser Gedanke durch jene Anwendung implicite auch vom Unbedingten ausgesagt. Aber auch sein Wesen selbst darf nichts Zufälliges mehr einschließen, und da ist beachtenswerth, daß nach Kant die Existenz des Unbedingten nicht nur der Grund der Möglichkeit und des Wesens aller Dinge ist, sondern auch der Grund seines eignen Wesens: „Datur ens, cujus exsistentia praevertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario exsistere dicitur"; „Deus omnium entium unicum est, in quo exsistentia prior est vel, si mavis,

identica cum possibilitate. Et hujus nulla manet notio simulatque ab exsistentia ejus discesseris“: so setzt Kant mit Recht sein interna possibilitas ex exsistentia an Stelle des „Cartesianischen“ exsistentia ex interna possibilitate (s. S. 112 ff.).

Ist Gott (als absolute Substanz) der Inbegriff aller Realität, so kann nunmehr nur von einer Immanenz der Dinge in Gott die Rede seyn, und in der That behauptet sich diese Immanenz, wenigstens der Sache nach, im Wesentlichen auch bei Kant: obwohl er sich allerdings bei dem überkommenen Begriffe des Schaffens zu leicht beruhigt, so ist doch schon in der Kosmogonie die ganze Schöpfung nicht nur von den Kräften der Gottheit durchdrungen, sondern der Weltraum, den der Grundstoff erfüllt, oder gar der „leere Raum“ wird kurzweg als der „unendliche Raum“ oder „unendliche Umfang der göttlichen Gegenwart“ bezeichnet, und das Principium coëxsistentiae lehrt ausdrücklich, daß die endlichen Substanzen sogar in ihrer Wechselwirkung, nicht nur in ihrer Existenz und ihrem Wesen, vom göttlichen Verstande getragen und erhalten werden; die Materie, ihre Kräfte und die sie beherrschenden Gesetze haben nicht nur ihren Ursprung im göttlichen Verstande, sondern sie bleiben abhängig von ihm, sie werden von ihm erhalten in „dauernder“ Schöpfung, und daher kann dann, trotz aller Kosmogonie, sogar die Ausbildung der Welten als „Schöpfung“ Gottes bezeichnet, es kann gesagt werden, daß die schrankenlose Fruchtbarkeit der Natur „die Ausübung der göttlichen Allmacht selber ist“ (s. S. 115 ff.). Hat so aber die Materie in Wahrheit weder eigne Substantialität, noch eigne Kräfte, was soll da denn überhaupt der Begriff des Schaffens? Die Schöpfung ist nach Kant „das Feld der Offenbarung göttlicher Eigenschaften“, und der Begriff der schöpferischen Thätigkeit Gottes dient ihm zur Beantwortung des Bedenkens, daß, da im Begründeten nichts ist, was nicht im Grunde gewesen sey, auch Gott als dem Grunde der endlichen Dinge Grenzen anhaften müßten:

die schöpferische Thätigkeit, antwortet er, ist begrenzt hinsichtlich des zu schaffenden endlichen Dinges, dieses Begrenztseyn ist also nur eine relative Bestimmung Gottes, keine innere, absolut in Gott selbst zu denkende. Hierin liegt eine gradezu nothwendige Ergänzung zum Beweise für das Daseyn Gottes, indem die Einheit der absoluten Substanz mit der Vielheit der endlichen Dinge verträglich seyn muß; aber der Begriff des Schaffens bleibt insofern unberechtigt, als das Geschaffene die Bedeutung einer gewissen, von Gott ihm verliehenen selbständigen Realität außer Gott behält (s. S. 120 f.). Der Widerspruch zwischen der Einheit der absoluten Substanz und der Vielheit der endlichen Dinge wird vielmehr erst durch den Begriff der Kraft und Wechselwirkung zwischen den endlichen Substanzen vollständig und endgültig beseitigt, indem diesem Begriffe die Vielheit der in Wechselwirkung Stehenden und die Einheit des über die Vielen übergreifenden dynamischen Ganzen gleich wesentlich sind, und auch für Kant wird dieser Begriff gradezu ein zweiter Beweis für das Daseyn Eines, über alle endlichen Dinge übergreifenden höchsten Wesens. Das führt uns auf die beiden Principien der Succession und der Coexistenz.

Das Principium successionis lautet: „Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat." Ihm liegt der Gedanke zu Grunde, daß die inneren Bestimmungen einer einfachen, aus allem äußeren Zusammenhange losgelösten und ganz sich selbst überlassenen Substanz sämmtlich die nothwendige Folge ihres Wesens sind: da nun bei einer solchen Substanz weder das Wesen ein anderes werden, noch aus demselben Wesen andere Bestimmungen folgen können, so ist sie für sich selbst gänzlich unveränderlich und daher obiges Princip. Da nun aber, lehrt das Principium coëxsistentiae weiter, jede einzelne endliche Substanz ihre gesonderte Existenz hat, indem keine von ihnen die Ursache der Existenz einer anderen ist, Zusammenhang der Substanzen aber

eine relative Bestimmung ist, so ist durch die bloße Existenz endlicher Substanzen keine Gemeinschaft derselben verständlich. Nichts desto weniger ist im Universum Alles in gegenseitigem Zusammenhange verbunden, dieser Zusammenhang kann also nur von der Gemeinsamkeit der Ursache, von Gott, dem gemeinsamen Princip alles Existirenden, herrühren, und zwar nicht einfach blos davon, daß Gott die Existenz der endlichen Substanzen feststellte, sondern davon, daß dieselbe Idee des göttlichen Verstandes, welche die Existenz giebt, auch diejenigen Beziehungen der Substanzen auf einander befestigte, in denen sie ihre Existenzen auf einander bezogen entwarf: „Substantiae finitae per solam ipsarum exsistentiam nullis se relationibus respiciunt, nulloque plane commercio continentur, nisi quatenus a communi exsistentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformata sustinentur", und so legt die Wechselwirkung der Dinge zugleich das evidenteste Zeugniß ab für das Daseyn Gottes als der Einen obersten Ursache aller Dinge (s. S. 92 f. 121 f.). Was hier vom Begriffe des Einen dynamischen Ganzen, der kraftbelebten absoluten Substanz abweicht, reducirt sich, wenn wir vom Begriffe des göttlichen Verstandes noch absehen, schließlich wiederum auf die unberechtigte Verselbständigung des „Geschaffenen", und daher kann Kant auch sagen, es sey im Principium coëxsistentiae „der eigentlich so genannte Influxus physicus ausgeschlossen". Denn obwohl nach diesem Princip die endlichen Substanzen in wirklicher gegenseitiger und allgemeiner Abhängigkeit, in wahrer Wechselwirkung stehen, sodaß sich Kant mit Recht sowohl gegen die prästabilirte Harmonie, wie gegen den Occasionalismus erklären darf, so vermag doch keine Substanz „durch das, was ihr innerlich zukommt", durch ihre eigne Kraft auf andere zu wirken: — als ob den endlichen Substanzen noch irgend Etwas „innerlich zukommen" könnte, was nicht unmittelbar Gottes selbst wäre, als ob nicht vielmehr, wie Kant selbst bald darauf ausdrücklich betont, sogar schon alle Innerlichkeit ihre Grundlage und ihren Halt nur an Gott hätte (s. S. 124 ff.).

Die Regel: „posita ratione ponitur rationatum“ stand für Kant schon 1747 fest, aber erst 1755, nachdem er sich zum Begriffe des Unbedingten erhoben hat, das der Inbegriff aller Realität und dessen Existenz der Grund sogar seines eignen Wesens ist, macht er Ernst mit der Unveränderlichkeit der endlichen Substanzen, er betont, daß einer einfachen und aus allem äußeren Zusammenhange losgelösten Substanz keine andere ratio „inducirt“ werden kann und dadurch erst kommt er zu seinem Principium successionis, mit dem er, in bewußtem Gegensatze gegen die Wolf'sche Philosophie, jede „aus einem inneren Princip der Activität“ erfolgende Veränderung der einfachen Substanz zurückweist. Indem er ferner die Unabhängigkeit der endlichen Substanzen von einander, die 1747 eigentlich nur erst als möglich behauptet, nicht consequent und durchweg festgehalten wird, 1755 entschieden betont und ihr gemeinsames Getragen- und Erhaltenwerden von jener absoluten Substanz hinzunimmt, ergiebt sich ihm das Principium coëxsistentiae. Und in diesen beiden Principien finden dann auch jene Grundbegriffe der Mechanik, unter deren Einfluß allein die „nach Newton'schen Grundsätzen abgehandelte“ Kosmogonie entstehen konnte, ihre philosophische Rechtfertigung und Begründung. Durch das erste derselben ist jede Immanenz der „wesentlichen Kraft“ verbannt. Und mit dem zweiten ist wenigstens die Möglichkeit und der Anfang zur wahren Gegenseitigkeit der ächten Wechselwirkung gegeben: „Da die Bestimmungen der Substanzen sich nach einander richten, d. i. da die von einander verschiedenen Substanzen auf einander wirken .., so wird der Begriff des Raumes vollständig bestimmt durch die verwickelten Wirkungen der Substanzen, mit denen die Gegenwirkung nothwendigerweise immer verbunden ist. Wenn die äußere Erscheinung dieser allgemeinen Wirkung und Gegenwirkung ... die gegenseitige Annäherung der Körper ist“, so ist diese Wirkung und Gegenwirkung die Newton'sche Attraction, von der es „wahrscheinlich ist, daß sie durch denselben Zusammenhang der Substanzen bewirkt werde, durch den sie den

Raum bestimmen, daß sie also das primitivste Naturgesetz sey, an das die Materie gebunden ist, das nur durch Gott als seinen unmittelbaren Träger und Erhalter (deo immediato statore) seinen dauernden Bestand hat" (s. S. 152 ff.). Durch beide Principien ist nunmehr auch das Trägheitsgesetz philosophisch gerechtfertigt und befestigt. Die Geschwindigkeit ist (sogar) beim Stoße der Körper keine erst von Außen in den gestoßenen Körper „hineingebrachte Realität", sondern „eigentlich nur eine gewisse Begrenzung oder Richtung der eingepflanzten Realität", eine gewisse Modification der „eingepflanzten" (oder wesentlichen) Kraft, und zwar einer Kraft, die sich zugleich durch ihre Reaction genau insoweit geltend macht, als sie zu Geschwindigkeit oder [lebendiger] Kraft modificirt wird: hierin dürfte zugleich ein, wenn auch noch so bescheidener Anklang an unser heutiges Princip von der Erhaltung der Kraft liegen, denn Kant unterscheidet 1755 die wesentlichen Kräfte der Substanzen hinreichend klar von ihren Geschwindigkeiten oder „eingedrückten Kräften" (s. S. 157 ff.). Nach all' dem kann sich 1755 die Mystik der „lebendigen Kräfte" von 1747 natürlich nicht mehr behaupten, aber mit der Metaphysik von 1747 muß er auch hierher gehörige werthvolle Thatsachen der Erfahrung aufgegeben haben, denn es zeigt sich 1786, daß er die wahre Bedeutung der Schätzung nach dem Quadrate der Geschwindigkeit nicht kennt (s. S. 161 ff.); überhaupt ist er mit dem Princip von der Erhaltung der Kraft nicht ganz ins Klare gekommen, so werthvoll auch seine hierher gehörigen Gedanken sind (s. S. 163 ff.). Endlich ist nach dem Principium coëxsistentiae bei der Wechselwirkung der Substanzen jede materielle Vermittlung der Sache nach überflüssig, und so wird denn 1755 auch von Kant der Gedanke ausgesprochen, daß die Newton'sche Attraction, „da sie durch die bloße gleichzeitige Gegenwart (per solam compraesentiam) bewirkt wird, in beliebige Entfernungen sich erstreckt" und in der Kosmogonie heißt es: Wenn das Licht von den entfernten Fixsternsystemen „zu uns gelangt, das

Licht, welches nur eine eingedrückte Bewegung ist, muß nicht vielmehr die Anziehung, diese ursprüngliche Bewegungsquelle, welche eher, wie alle Bewegung ist, die keiner fremden Ursachen bedarf, auch durch keine Hinderniß kann aufgehalten werden, weil sie in das Innerste der Materie, ohne einigen Stoß, selbst bei der allgemeinen Ruhe der Natur wirkt, muß, sage ich, die Anziehung nicht diese Fixsternen-Systemata .. bei der ungebildeten Zerstreuung ihres Stoffes im Anfange der Regung der Natur in Bewegung versetzt" haben? Diese (und verwandte) Aeußerungen sind doch wohl im Sinne der ächten actio in distans gemeint, zu der er sich 1747 unzweifelhaft noch nicht bekennt (s. S. 167 ff.).

Wenden wir uns nun zu der Abhandlung „Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen I continet monadologiam physicam" 1756, so haben wir zunächst hervorzuheben, daß auch hier die Welt der erschaffenen Dinge der Umfang (ambitus) der göttlichen Gegenwart ist, daß „Gott allen erschaffenen Dingen durch den Akt der Erhaltung" „unmittelbar, aber aufs Innerste (intime) gegenwärtig ist", wie denn auch die Beweise, die unsere Schrift für ihre Lehren aufstellt, im Grunde die nothwendige Existenz des Unbedingten voraussetzen. So wird gleich im Beweise dafür, daß die Körper aus Monaden bestehen, theils ohne Beweis behauptet, theils implicite vorausgesetzt, daß die Körper aus einer endlichen Anzahl nicht mehr theilbarer Theile bestehen, „die, von einander getrennt, eine beharrliche Existenz haben": die Berechtigung hierzu werden wir aber nur in der Beharrlichkeit und Unveränderlichkeit des den Körpern zu Grunde liegenden Unbedingten finden können. Daß der aus einfachen, untheilbaren Theilen bestehende Körper nur eine endliche Anzahl derselben enthalten kann, folgt unmittelbar aus der inneren Unmöglichkeit des Begriffs eines aus unendlich vielen einfachen Theilen Zusammengesetzten, und auch bei Kant macht diese innere Unmöglichkeit sich geltend, u. A. in seinem Beweise

des Satzes „Compositum in infinitum divisibile non constat partibus primitivis s. simplicibus“; einen zweiten Grund gegen die unendliche Theilbarkeit eines Körpers findet er darin, daß die Monaden dann unendlich kleine Theilchen desselben wären, daß dann durch die Verbindung einer endlichen, wenn auch noch so großen Anzahl von Monaden kein [endliches] Theilchen der Materie zu Stande käme, und daß dadurch offenbar alle Substantialität des Körpers aufgehoben werde, wozu dann noch kommt, daß auch für ihn die Undurchdringlichkeit der einfachen Substanzen ein Grund gegen die Punktualität des von einer Monade eingenommenen Raumes ist (s. S. 183 ff.). Die einzelne Monade an sich selbst freilich darf nicht als ein Ausgedehntes gefaßt werden, denn sie enthält keine selbständigen Theile, also auch kein Verhältniß solcher Theile zu einander, keinen Raum, keine Ausdehnung, und so lehrt denn Kant: Es ist der Grund des erfüllten Raumes, „da in der Monade keine Mehrheit von Substanzen vorhanden ist ..., nicht in der bloßen Position der Substanz“, sondern in ihrem Verhältniß zu anderen Substanzen zu suchen, es vermag die Monade „durch die bloße Position der Substanz nicht einen Raum, sondern [nur] einen [ausdehnungslosen] Ort zu besetzen“; „die Monade bestimmt das Räumchen ihrer Gegenwart nicht durch eine Mehrzahl ihrer substantiellen Theile, sondern durch die Sphäre der Aktivität, durch die sie die äußeren von beiden Seiten ihr gegenwärtigen Monaden abhält von weiterer gegenseitiger Annäherung an einander“ (und hierin besteht ihre Undurchdringlichkeit), es wirkt „die zurückstoßende Kraft aus dem innersten Punkte des vom Elemente [von der Monade] eingenommenen Raumes nach Außen“; und demgemäß spricht Kant denn auch von einem „Centrum der Aktivität“, einem „Centrum der Repulsion“. „Da der Raum“, heißt es ferner, „in blos äußeren Beziehungen besteht, so wird Alles, was von der Substanz ein Inneres ist, d. i. die Substanz selbst, das Subjekt der äußeren Determina-

tionen, eigentlich nicht vom Raume bestimmt, sondern man darf nur diejenigen ihrer Determinationen im Raume suchen, die sich auf das Aeußere beziehen"; „es giebt außer der äußeren Gegenwart, d. i. außer den respectiven Bestimmungen der Substanz, andere, innere Bestimmungen, und wenn diese nicht wären, so hätten jene kein Subjekt, dem sie inhärirten. Aber die inneren sind nicht im Raume, deshalb weil sie innere sind. Sie selbst werden daher durch Theilung der äußeren Bestimmungen [durch Theilung des vom Elemente eingenommenen Raumes] nicht getheilt, und auf diese Weise wird eben auch das Subjekt selbst oder die Substanz nicht getheilt"; zu sagen, „wer den Raum [der äußeren Gegenwart der Substanz] theilt, der theilt die Substanz", wäre ebenso ungereimt, „als wenn man sagte: Gott ist allen erschaffenen Dingen durch den Akt der Erhaltung innerlich gegenwärtig, wer also die Menge (congeriem) der erschaffenen Dinge theilt, der theilt Gott, weil er den Umfang seiner Gegenwart theilt" (s. S. 175. 187 f.). Die Schrift De igne 1755 kannte nur Elemente, denen Oberflächen und Solidität zukamen, und die Zurückstoßungskraft der Kosmogonie, „die sich in der Elasticität der Dünste" u. A. offenbarte, war weniger als Grundkraft gemeint, vielmehr war die Elasticität des Dampfes (und wahrscheinlicher Weise auch der Luft) nach der Schrift De igne nur eine Folge des eingeschlossenen Wärmestoffs, die zurücktreibende Kraft des Wärmestoffs aber rührte her aus seiner „undulatorischen Wärmebewegung"; jetzt dagegen ist die Zurückstoßungskraft entschieden eine der Substanz wesentliche Grundkraft, die Substanz ist in bewußter und ausdrücklicher Weise ganz und gar zum Kraftcentrum vertieft und dadurch tritt uns in obigem Vergleiche des Verhältnisses der endlichen Substanz zum Raume ihrer äußeren Gegenwart mit dem entsprechenden Verhältnisse Gottes zur Welt implicite zugleich der Begriff der absoluten Substanz als des untheilbar Einen dynamischen Ganzen deutlicher entgegen, als bisher (s. S. 188 ff.).

Daß die Zurückstoßungskraft, die ja jedem Elemente ur-

sprünglich eigen ist, „in irgend einer gegebenen Entfernung gänzlich Null sey, kann für sich durchaus nicht verstanden werden", und es würde daher keine Zusammenfügung zu Körpern geben, es würde für einen Körper kein von bestimmter Grenze umschriebenes Volumen bestehen, wenn dieser Kraft nicht eine andere, die Kraft der Attraction, entgegenwirkte. Das werden wir zugeben müssen, aber dadurch sind wir noch nicht genöthigt, jedem Elemente beide Kräfte beizulegen, wie Kant es thut (s. S. 177 ff. 191. 193 f.). Hinsichtlich der ächten Gegenseitigkeit der Wechselwirkung ist 1756, abgesehen von dem, was oben hinsichtlich der absoluten Substanz gesagt wurde, kaum ein Fortschritt zu finden. Es ist vielmehr die Art, wie Kant 1756 (aber auch noch 1786) Gesetze für die Repulsion und für die Attraction abzuleiten versucht (— es soll das allerdings nur als ein schwacher Versuch gelten), und wie er die „Volumina" der Monaden faßt, mit der ächten Gegenseitigkeit des Kraftbegriffs schlecht verträglich (s. S. 195 ff.). Dagegen muß die 1756 wieder auftretende „Trägheitskraft" nicht nothwendig etwas Anderes seyn, als unsere Trägheit: die „Quantität der Trägheitskraft" des Körpers ist seine Masse; der Widerstand, der „zum Abhalten der auf einen erfüllten Raum einstürzenden äußeren Körper" erforderlich ist, ist jetzt der Kraft der Undurchdringlichkeit und damit der ursprünglichen Zurückstoßungskraft beizulegen; ein Mangel bleibt ja allerdings, daß Kant von einer „Trägheitskraft" spricht, oder von einer Anstrengung („annititur"), im Zustande der Bewegung zu verharren (s. S. 200 f.).

Aber schon 1758 erklärt er sich in seinem „Neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft" mit Entschiedenheit gegen die „Trägheitskraft", wenn auch nur insofern, als sie nicht nur „das Gesetz einer durch die Erfahrung erkannten allgemeinen Erscheinung", sondern eine „innere Naturkraft" sein soll: er glaubt in seiner Lehre von der Relativität der Bewegung und

Ruhe einen Ersatz für diese „Trägheitskraft" gefunden zu haben, welcher Ersatz freilich mangelhaft, vor Allem aber (nach den Errungenschaften von 1755 und 1756) überflüssig ist (s. S. 204 ff.). Die der Wirkung gleiche Gegenwirkung beim Stoße erhellt nach unserer Schrift nur „aus der Erfahrung", ist „nichts als ein Erfahrungsgesetz", selbst die Newton'sche Anziehungskraft ist nur „das Gesetz einer durch die Erfahrung erkannten allgemeinen Erscheinung, wovon man die Ursache nicht weiß, und welche folglich man sich nicht übereilen muß sogleich auf eine dahin zielende innere Naturkraft zu schieben". Diese skeptische, oder vielmehr vorsichtige Stimmung, die auch in den früheren Schriften nicht ganz ohne Beispiel ist, darf uns aber nicht zu der Annahme verleiten, Kant wolle 1758 von seiner früheren Metaphysik des Kraftbegriffs nichts mehr wissen: es kommt ihm jetzt auf diese Metaphysik direkt nicht an, sondern vor Allem auf die Bekämpfung der „Trägheitskraft", die mit ihr thatsächlich ja unverträglich ist; später aber kommt er ausdrücklich auf jene Metaphysik zurück. Daß aber sein verfehlter und überflüssiger Versuch, mit seiner Relativität der Bewegung und Ruhe einen Ersatz für die „Trägheitskraft" zu geben, kein Beweis gegen das Fortbestehen der im Kraftbegriff gemachten Errungenschaften ist, ergiebt sich deutlich daraus, daß sich dieser Ersatz der Sache nach in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft erhalten hat, wo er nicht rein mechanischer Ersatz oder Erklärungsgrund für die „Trägheitskraft" seyn soll, die 1786 mit vollster Entschiedenheit ganz und gar zurückgewiesen wird, sondern mit dem Begriffe der Kraft und ächten Wechselwirkung in engster Verbindung steht (s. S. 210 ff.). Wir müssen vielmehr anerkennen, daß der Neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe einen wesentlichen Schritt vorwärts thut, um der ächten Gegenseitigkeit der Wechselwirkung näher zu kommen: er betont mit voller Entschiedenheit die Gegenseitigkeit der räumlichen Beziehungen und ihrer Veränderung, und es war nur nöthig, hiermit die bereits 1755 und 1756 vorliegenden Anfänge und Fortschritte

zu verbinden, um zu der ächten Wechselwirkung und Gegenwirkung von 1786 zu gelangen (s. S. 218 f.).

Königsberg, d. 17. Nov. 1882. G. Thiele.

Neuere italienische Litteratur.

Von Professor Dr. Conrad Hermann.

Filippo Masci: Le idee morali in Grecia prima d'Aristotele. Lanciano, stabilimento Tip. r. Carabra, 1882.

Die antike Ethik hängt auf der einen Seite zusammen mit der Volksreligion, auf der anderen aber mit dem ganzen Principe der philosophischen Speculation überhaupt. Der Höhepunkt dieser letzteren war Aristoteles und es beginnt nach ihm für die Gebildeten die philosophische Ethik selbst die Stelle der Religion zu ersetzen. Als der eigentliche Begründer des Charakters der antiken philosophischen Ethik aber kann überall nur Sokrates angesehen werden. Die erste Herausbildung einer von der Religion und aller sogenannten objectiv-statutarischen Sittlichkeit unabhängigen, subjectiv-vernünftigen Moral ist immer eine der wichtigsten Erscheinungen im griechischen Leben gewesen. Zwischen der bloßen religiösen Sittlichkeit aber und der höheren subjectiven Vernunftmoral des Sokrates bildete immer die diesem vorhergehende Entwickelung der Naturphilosophie eine nothwendige einleitende Vermittelung. Die Idee der Gottheit mußte im Allgemeinen erst in die Natur versenkt oder zur Einheit mit dieser aufgehoben werden, ehe der Mensch oder das Subject in sich allein den Schwerpunkt seiner ganzen moralischen Weltstellung aufzufinden versuchen konnte. Dem ging in der Sophistik unmittelbar zuerst eine einfache Negation des ganzen Principes oder der Möglichkeit einer Moral voraus. Aus allen diesen gegebenen Motiven wird hier die Entstehungsgeschichte der antiken Moral objectiv-pragmatisch abzuleiten versucht. Der ganze religiöse Lebensstandpunkt der Griechen aber war von Anfang an ein mehr freisinniger, natürlich menschlicher und weniger in bloßem finsteren Aberglauben befangener als derjenige anderer

Völker. Für die Charakteristik desselben werden hier namentlich viele Stellen aus dem Dichtern herangezogen. Die ganze Enge der antiken Ethik aber war zuletzt eine ähnliche als jene der Dialektik und es war dort die Hauptfrage ebenso immer die, wie die Idee des an sich Guten oder der Tugend mit dem vielen einzelnen Guten (das bene mit dem benessere nach dem Verf.) als hier wie die Idee des einfachen Begriffes mit dem Vielen seiner Erscheinung verknüpft oder ausgeglichen werden könne. Der moralische Standpunkt des Aristoteles selbst in seiner sich von allen Extremen fern haltenden Vermittelungstheorie erscheint dem Verf. in einem weniger günstigen Lichte und es lag derselbe jedenfalls schon über die strenge Einfachheit des echt antiken ethischen Ideales hinaus. In der neuen Zeit aber wird der allgemeine Gedanke einer subjectiv vernunftmäßigen Moral durch Kant vertreten, und es dürfte hierin wohl ein wichtiges Moment der Analogie der ganzen Stellung desselben mit jener des Sokrates im Alterthum zu erblicken seyn.

Giovanni Pico della Mirandola Filosofo Platonico per Vincenzo di Giovanni, M. corrispondente dell' Instituto di Francia. Firenze, Ufficio della Rassegna nazionale, 1882.

Diese Schrift über P. kann zugleich als ein Gemälde der Zeit angesehen werden, welcher derselbe angehört. Die allgemeinen bewegenden Ideen waren damals theils in allen Geistern dieselben, theils wurden sie auch öffentlich in Rede und Schrift als ein Gemeingut hingestellt oder behandelt. Das besondere Verdienst des Einzelnen bestand hier nur in der genialen Auffassung und Durcharbeitung des gegebenen Gedankenstoffes seiner Zeit. Diese gelehrten Italiener waren Künstler und es muß auch ihre ganze Stellung und Thätigkeit wesentlich in kunsthistorischem Sinne und Geiste aufgefaßt werden. Dem entspricht auch der Charakter der gegenwärtigen Schrift, deren Inhalt sich in sechs Abschnitte: 1. Vita e giudicii. 2. Le Epistole e l'Apologia. 3. Le novecento Conclusioni o la somma della Filosofia di G. P. 4. Il libro de Ente et Uno, e la discussione con Antonio Cittadini. 5. Il comento sopra la canzona

di Amore composta di Girolamo Benivieni. 6. Il Platonismo Italiano nel secolo XV, gliedert.

L'uomo ed il Materialismo, studî del Dott. Giovanni Scalzuni. Milano, Giuseppe Ottino, editore. Via Andegari. 11. 12. 1882.

Diese mit ungemeiner Lebhaftigkeit und einem uns zum Theil fremdartig anmuthenden oratorischen Pathos verfaßte Schrift sucht den Materialismus theils aus sich und seinen eigenen Widersprüchen, theils aber vom Standpunkt der Voraussetzungen aller wissenschaftlichen Idealität und des ethischen Freiheitsbegriffes aus zu bekämpfen. In manchen Punkten, wie in der Kritik der Darwinistischen Lehre, führt den Verf. sein Eifer über die Grenze der nothwendigen Anerkennung des Berechtigten der gegnerischen Weltauffassung hinaus. Als Elemente der wissenschaftlichen Weltanschauung werden auch diese Lehren alle in ihrem besonderen Werthe anerkannt und gewürdigt werden müssen. Es muß wenigstens versucht werden, alle Erscheinungen des Lebens so weit möglich aus den bloßen Voraussetzungen der materialistisch-mechanischen Weltauffassung zu erklären, wenn auch das Unzureichende hiervon nicht bestritten werden kann und der Begriff der Materie sich selbst zuletzt in seine eigenen Widersprüche aufzulösen scheint. Es ist dieses eine allgemeine metaphysische Gesammtfrage, die auf der einen Seite weder in dem sogenannten naturwissenschaftlichen Monismus noch auch auf der andern in dem bloßen Dualismus der Unterscheidung einer sinnlichen und einer geistigen Seite der Welt ihre genügende Beantwortung finden kann. Es werden außerdem von dem Verf. eine große Anzahl älterer und neuerer wissenschaftlicher Autoritäten gleichsam als Zeugen in dieser Frage verhört. Der heißblütige Idealismus des Verf. läßt ihn wiederum in die nationalen Reminiscenzen der früheren italienischen Philosophie zurücklenken, worin wir an sich immer nur eine natürliche und berechtigte Eigenthümlichkeit des neueren italienischen Denkens erblicken können.

Problema dell' Assoluto per A. Vera, Professore di Filosofia nella Università di Napoli, gia Prof. di Filos. nella Università di Francia. Parte IV. Napoli, A. Morano, Detken e Rockoll, 1882.

Der gegenwärtige vierte Theil dieses Werkes hat es vorzugsweise theils mit einer kritischen Beurtheilung Kant's, theils mit einer Analyse der Bedeutung von Hegel's Phänomenologie des menschlichen Geistes zu thun. Während bei uns der rein Hegel'sche Standpunkt vor dem Bestreben der erneuten Wiederanknüpfung an Kant im Allgemeinen zurückgetreten ist, so ist hier die ganze Auffassung des Problems und der Verhältnisse der Philosophie noch wesentlich dieselbe als sie zur Zeit Hegel's die herrschende war. Damals erschien Kant und seine Zeit als ein niedriger, beschränkter und unvollkommener Standpunkt in der Entwickelung der Philosophie. Gegenwärtig aber hat man sich ebenso daran gewöhnt, Hegel und die Bedeutung seiner Lehre zu sehr zu unterschätzen. Diese Bedeutung aber bestand nicht sowohl in der bloßen abstracten Begriffsdialektik und der platonisirenden Speculation über die absolute Idee an und für sich, als vielmehr in der Anwendung dieses ganzen methodischen Prinzipes auf das Begreifen der Ordnung in den konkreten und wirklichen Dingen oder Erscheinungen selbst. Dieses ist das eigentlich modern wissenschaftliche und wahrhaft werthvolle Element bei Hegel, wodurch er nach vielen Richtungen hin fruchtbringend und anregend gewirkt hat. Es fiel für Hegel Philosophie und wahre Wissenschaft dem Stoffe nach bereits in eine Einheit zusammen. Die abstracte Form sollte nur das Mittel seyn für das Begreifen des Konkreten oder Wirklichen selbst. Auch hat die ganze Art seiner Dialektik über den bloßen ersten Anfang derselben bei Plato hinaus immerhin wesentliche Fortschritte gemacht. Hier aber haben wir es mehr mit einem Rückfall in jene ganze abstract-metaphysische Denkweise zu thun, für welche die Bestimmung des Absoluten und des allgemeinen Prinzipes des Erkennens mehr eigener Selbstzweck und ein besonderes Spiel des Geistes für sich als wie es im Wesen der

neueren Wissenschaft liegt Voraussetzung und Form für das ernste Begreifen der geistigen Ordnung im Wirklichen selbst ist.

Delle questioni sociali e particolaramente dei proletari e del capitale. Libri tre di Terenzio Mamiani. Roma, Tipografia dell' Opinione, 1882.

Die sogenannte sociale Frage steht zuletzt als ein tiefstes materielles Problem im Hintergrunde der bewegenden äußeren politischen Formfragen des Tages. Sie wird aber eben nur mit und durch diese ihrer Lösung zugeführt werden können. Eine Emancipation des sogenannten vierten Standes ist hierbei das dem Verf. dieses Werkes vorschwebende Ziel oder Ideal. Der Druck, welcher auf diesem Stande lastet, ist nicht sowohl der einer anderen höheren socialen Schicht oder Kaste, als vielmehr der des durchaus realen Factors des großen und angehäuften Capitales. Das gedankenreiche und geistvolle, aber sich doch immer in bestimmten abstracten idealistischen Voraussetzungen bewegende Werk zerfällt in drei Bücher: Del Problema sovrano, Moralità e proprietà, Emancipazione del quarto stato. Man kann nicht sagen, daß es zu einer eigentlich praktischen Lösung des ganzen Problems käme, sondern es sind mehr blos allgemeine oder theoretische Ideale, in denen sich hier die Betrachtung ergeht. Eine solche eigentlich praktische Lösung aber ist zur Zeit allerdings überhaupt noch nicht gefunden, und es sind am wenigsten wohl die eigenen Lehren und Ideale der Socialisten selbst als eine solche zu betrachten. Die ganze sociale Frage aber hat theils eine rechtliche theils eine ökonomische Seite an sich, und sie ist wie uns scheint wohl dazu angethan als eine Veranlassung zur Reform und Berichtigung mancher jetzt noch herrschender rechtsphilosophischer Ideen und Anschauungen zu dienen. Die praktische Nothlage der Gegenwart wird nur durch eine Erweiterung und veränderte Auslegung mancher bestehender Rechtsbegriffe wahrhaft überwunden werden können. Die theoretische Forderung des politischen Selbstbestimmungsrechtes der Völker aber ist wohl am wenigsten geeignet, hier eine praktische Abhülfe zu schaffen. Unser

ganzes Staats- und Rechtsideal ist noch von viel zu abstracter und außerhalb der wirklichen Bedingungen des Lebens stehender Natur. Auch Aristoteles ging im Alterthum gegenüber dem blos theoretischen Staatsideal Plato's wesentlich mit von der Berücksichtigung der praktisch-ökonomischen Lebensverhältnisse aus und es wird in einer ungleich umfassenderen Weise wohl auch die neuere Wissenschaft nur einem ähnlichen Ziele zuzustreben haben.

Dottrina dell' Evoluzione e sue principali consequenze teoriche e pratiche. Discorso del Prof. Angelo Valdarnini. Firenze, 1882.

Die ganze Entwickelungstheorie oder auch Dasjenige, was jetzt der Monismus genannt wird, kann überall nur als eine einseitige und unvollkommene Formel der Weltauffassung angesehen werden. Die vorliegende Schrift sucht dem gegenüber das Recht und die Nothwendigkeit einer anderen idealistischen oder dualistischen Weltauffassung zu betonen. Was früher die Sphäre der Freiheit genannt wurde oder die Geschichte mit allen ihren Erscheinungen wird uns durch die neuere Wissenschaft immer mehr in dem Lichte einer Fortsetzung und Analogie mit der bloßen blinden Nothwendigkeit des Naturlebens vorzuführen versucht. Auf diesem Gebiete treffen überall die beiden allgemeinen metaphysischen Prinzipe oder Voraussetzungen der Nothwendigkeit und der Freiheit in einer Anzahl schneidender Widersprüche zusammen. So sehr es berechtigt erscheint, jetzt wiederum auch die letztere dieser Voraussetzungen hervorzuheben und zu betonen, so liegt doch unserer Auffassung nach in dieser ganzen Frage immer das tiefste und wichtigste Problem alles gegenwärtigen philosophischen Denkens enthalten, welches allein durch eine wahrhafte auf teleologischer Grundlage beruhende Philosophie der Geschichte in genügender Weise wird gelöst werden können.

Sulla Teoria della doppia trasmissione del Dott. Mario Panizza, Prof. di Clinica medica nella R. Università di Roma. Risposta alle considerazioni critiche del Dott. Luigi Luciani, Prof. di Fisiologia nell Istituto superiore degli studi in Firenze. Roma, 1881.

Dieses ist eine Streitschrift über die Frage der zweifachen, sensiblen und motorischen Transmission von mehr naturwissen-

schaftlichem als philosophischem Interesse, in der es sich um die Aufhellung gewisser zwischen zwei italienischen Gelehrten hierüber entstandenen Zweifel und Mißverständnisse handelt.

Giuseppe Cimbali: Confessioni d'un disilluso. Roma, 1882.

Dieses ist ein Erguß rein persönlicher innerlich subjectiver Lebenserfahrungen über die vielfachen Illusionen des Menschen, über das unmögliche Ideal einer vollkommenen Welt bei seiner Berührung mit den bestehenden Widersprüchen und der nothwendigen Unvollkommenheit alles Wirklichen. Das Ganze kann mehr als eine Art von lyrischer Poesie wie als eine eigentlich philosophische Gedankenarbeit angesehen werden. Wir bestreiten nicht die Berechtigung einer solchen phantasievollen Darlegung der inneren Widersprüche des Lebens an sich; es sind dieselben als solche vorhanden, aber das energische Ringen nach einer wissenschaftlich theoretischen und angewandt praktischen Ueberwindung derselben wird doch immer als das allein wahrhafte Verhalten des Subjectes ihnen gegenüber erscheinen können, ebenso wie auch die Poesie selbst nur in der Versöhnung mit ihnen ihre höchste Aufgabe hat.

La Filosofia della Divinazione per Abramo Basevi. Firenze, 1882.

Gegenüber von dem was dem Verf. dieser Schrift der subjective Monismus heißt und was auch sonst wohl vielfach die anthropocentrische Richtung der Philosophie genannt worden ist, macht sich doch fortwährend das Bedürfniß nach einer Ergänzung durch eine eigentliche Metaphysik oder eine mehr theocentrische Richtung des Erkennens geltend. Hierauf beruht auch die von dem Verf. gestellte und durch eine Reihe von kritischen Reflexionen begründete Forderung des Prinzips der in das Wesen der Gottesidee eindringenden Divination, wenn gleich hiermit nur auf eine Lücke in der gewöhnlichen jetzt herrschenden Weltbetrachtung hingewiesen wird, ohne daß für die wirkliche Ausfüllung derselben irgend etwas Bestimmteres entnommen werden könnte.

Jakob Böhme. Theosophische Studien. Von Dr. H. Martensen, Bischof von Seeland. Autorisirte deutsche Ausgabe von A. Michelsen. Leipzig, Lehmann, 1882. VI u. 271 S. 8°.

Ein sehr belehrendes Buch ist es, das wir aufs Neue dem geistvollen Bischof von Seeland zu verdanken haben. Zu den Studien seiner Jugend kehrt er zurück, ausgerüstet mit den Erfahrungen wie sie ein langes und reiches Leben gewährt, und mit den Früchten eines vielseitigen und gründlichen Forschens geschmückt. Einst war er suchend der mittelalterlichen Mystik nachgegangen in die stille Klosterzelle und zur umdrängten Kanzel deutscher Predigermönche, und selbst in die Enge der Görlitzer Schuhmacherwerkstätte einzutreten hat er lernbegierig nicht verschmäht. Dann ist er anderen Arbeiten obgelegen und hat seine eigenen allbekannten Werke den dankbaren Zeitgenossen gegeben. Jetzt wendet er sich noch einmal zum Philosophus teutonicus hin, um, was an treibenden und bleibenden Anschauungen und Gedanken in dessen Aufzeichnungen sich finden lasse, herauszuheben, zu sichten, zu erklären. Wohl war ihm bei dem Studium Böhme's begegnet, was auch Anderen widerfährt: die Rauhheit und Härte der Schale stößt anfangs den Leser zurück, und nicht der Mühe werth scheint es, sie zu brechen; wenn aber das Samenkorn eingesenkt wird in die Tiefe des Gemüths, dann erschließt sich dem nach Wahrheit verlangenden Geiste die verachtete Hülle im Laufe der Zeiten, und ihre Fülle blüht auf zu der „holdseligen Lilie“, von der Böhme so oft redet. In eben dieses Wachsthum eröffnet der Verfasser unseren Blick und eröffnet für das Wachsthum den Leser selbst, der guten Willens ist.

Nach fördernden Bemerkungen über Böhme's Leben und Schriften, über Theosophie überhaupt und über die historischen Voraussetzungen von Böhme's Spekulation insbesondere, dann über des letzteren Streben, den lebendigen Gott, den die Offenbarung bezeugt, zu erkennen und in seinem Licht die Welt zu verstehen, behandelt der Verf. in zwei Hauptstücken seinen Stoff. Einmal nämlich gibt er und prüft er Böhme's Lehre vom inner-

göttlichen Leben d. h. von Gott, wie derselbe über der historischen Offenbarung ist; es geschieht dies unter dem Titel „Gott und der unerschaffene Himmel". Zweitens zeigt er unter der Ueberschrift „Gott und die erschaffene Welt", was in Böhme's Ansichten bezüglich der Schöpfung, der Erlösung durch Christus und der letzten Dinge haltbar und brauchbar ist.

Wer irgend schon sich bemüht hat, in die Gedankentiefen des Görlitzer Theosophen vorzudringen, wird dem Verf. verpflichtet für die Klarheit, mit der er das Verhältniß vom „Ungrund" zur „Idee" sowie das Verhältniß der „Naturgestalten" unter sich und zur Trinität vorführt. Nicht weniger unterrichtend ist dann im zweiten Hauptstück der Nachweis, wie der einheitliche Charakter von Böhme's Weltanschauung sich aus der Intuition vom göttlichen Lebensprozesse ergibt. Ebenso treffend ist die von Anderen oft wiederholte Behauptung behandelt, daß Böhme's Lehre emanatistisch wäre, und mit Recht hebt der Verf. hervor, daß die Erklärung des Bösen, die sonst zu den schwächsten Punkten der philosophischen Systeme gehört, sich besser bei jenem wenig geschulten Manne begründet findet. So geht der Verf. auf alle die eigenthümlichen Sätze ein, welche in Böhme's Theosophie sich zu einem Ganzen verweben.

Bereitwillig erkennt der gelehrte Autor an, daß Böhme mit seiner Dreieinigkeitslehre eine Kluft auszufüllen unternahm, welche die Theologie der Reformatoren gelassen. Er ist überzeugt, daß Gedanken wie die von der Natur in Gott für Theologie und Religionsphilosophie in hohem Grade fruchtbar werden könnten. Er ist einverstanden mit jenem Quaternar, welcher in die Idee des dreieinigen Gottes als Viertes die „Herrlichkeit Gottes" eingliedert. Er rühmt die tiefe Kenntniß des menschlichen Herzens, welche Böhme eigen wäre; er rühmt, daß die Möglichkeit der Versuchung gründlicher von Böhme als von anderen Denkern nachgewiesen ist. Er findet, daß die Deutung der mosaischen Schöpfungsgeschichte im Sinne einer Wiederherstellungsgeschichte die christliche Ansicht vom Zusammenhange des Todes mit der Sünde nur bekräftigt. Er billigt die Auf-

fassung des Geschlechtsverhältnisses im Licht des Androgynen insofern, als dabei der ganze, noch nicht in die Halbheit gerathene oder darüber hinaus gerettete Mensch das Ideal abgibt. Er ist, ohne das kopernikanische System zu unterschätzen, weit entfernt, die centrale Stellung des Menschen im Universum in Abrede zu stellen. Er freut sich deß, daß durch das Bekenntniß zum geschichtlichen Christus sich Böhme in Uebereinstimmung mit der Kirche hält.

Doch nicht so sehr ist der Verf. vom Görlitzer Theosophen hingenommen, daß er Mängel und Irrthümer in dessen Lehren verkennen sollte. Entschieden tritt er der Neigung entgegen, die Natur in Gott zur Bedingung für Gottes selbstbewußtes Leben zu machen. Er beklagt, daß Böhme die falsche Meinung Anderer von der Nothwendigkeit des Bösen nicht mit Entschiedenheit und Consequenz bekämpfte, und bei aller Bewunderung der Kraft, mit welcher jener Meister aus eigener Erfahrung von der Geburt des neuen Menschen, von dem Angstleben und der freudvollen Lust der Kreatur redet, zeigt Martensen die Gefährlichkeit und Unzulässigkeit des Versuches, solches alles auf Gott selbst zu übertragen. Nicht minder weist er die Annahme zurück, als ob das Geschlechtsverhältniß überhaupt durch einen Sündenfall bedingt seyn müsse, und er verhehlt nicht, wie wenig durchgeführt Böhme's Christologie ist, wie unzulänglich dessen Gedanken vom Sitzen des Sohnes zur Rechten Gottes, vom Himmel, in welchen Christus eingegangen, von dem nächsten Zustand der Abgeschiedenen und überhaupt von den letzten Dingen.

Wer mit der einschlägigen Literatur nur einigermaßen vertraut ist, weiß von der Ungunst, mit welcher sowohl die rationalistische als auch die orthodoxistische Theologie und nicht minder Philosophen die Spekulation Böhme's zumeist mißdeutet oder von sich gewiesen haben. So dürfte in Manches Erinnerung unter Anderem z. B. das unzutreffende Bild seyn, welches Ludwig Feuerbach in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" und in seinem „Wesen des Christenthums" von dem „theosophi-

schen Vulkanisten und Neptunisten" aus der basaltgepflasterten Stadt entworfen hat. Aber auch eine Schrift wie die des berühmten Theologen Adolf von Harleß (1870), jüngst in zweiter Auflage erschienen, läßt allzuwenig von dem, was Böhme's Bedeutung ausmacht, erkennen vor dem Bestreben, einen Zusammenhang zwischen dessen theosophischen Gedanken und der alchymistischen Tradition zu finden, und andrerseits einen Gegensatz zur christlichen Anschauung, insbesondere zu den Grundsätzen des lutherischen Glaubensbekenntnisses hervorzuheben. Martensen dagegen ist bemüht, naheliegende Mißverständnisse der Böhme'schen Darstellung abzuwehren; „wir studiren", sagt er, „Böhme nicht bloß als eine historische Merkwürdigkeit, sondern vor allem, um in Kontakt mit seinen Ideen zu kommen und aus ihnen uns anzueignen, was von bleibendem Werth und Geltung seyn möchte, auch abgelöst von den Formen, in denen Böhme sie dargestellt hat". Mit der hingebenden Liebe, welche der Wahrheit nachgeht, wo immer sie sich finden läßt, sucht er unverdrossen nach ihren Spuren. Das ist der Zug der „Idea", von deren Lobpreis Böhme überwallt: in wessen Seele sie sich einsenkt, der wird ihr Unterthan.

Theosophische Studien betitelt der Verf. sein Werk. Die Theosophie nämlich hat nach seiner Erklärung Gott nicht nur zum Gegenstande, sondern auch zum Princip; ihr Objekt durch Intuition erfassend ist sie erleuchtet von Gottes Geist, der den Inhalt der Offenbarung in Natur und Geschichte für die Erkenntniß aufschließt. Gegenüber der subjektiven und praktischen Mystik, wie sie das Mittelalter hervorbrachte, bezeichnet er die Theosophie als objektive, theoretische Mystik, jene als Mystik des Herzens, diese als Mystik des Geistes, jene als naturfeindlich, diese als Freundin des Kosmos. Gleichwohl soll ohne Herzensmystik keine echte Theosophie seyn. Sie wurzelt ihm darin, daß der Mensch in Gottes Bild geschaffen ist und aus der dermaligen Dislokation durch die Wiedergeburt zurückgebracht wird. Darum ist ihm die Theosophie eine „Weisheit in Gott", „eine schauende Erkenntniß sowohl der göttlichen als

der natürlichen Geheimnisse auf Grundlage der Offenbarung Gottes in der h. Schrift und im Buche der Natur". So bestimmt jener Kenner die Theosophie. Wir unsrerseits erlauben uns nur Folgendes beizufügen. Die Philosophie zeigt sich im ganzen Verlauf ihrer Geschichte von dem Streben beherrscht, in Gemeinschaft mit dem Wesen der Dinge zu kommen. Aus solchem Streben erwächst philosophischerseits die Mystik und kehrt immer wieder. Von der Philosophie des Alterthums schon ward, insbesondere im Neuplatonismus, als Frucht eine Mystik hervorgetrieben, welche dort vornehmlich als Flucht aus der umfangenden Natur zum unbekannten Gott erscheint. Darauf entfaltete die christliche Zeit eine Mystik anderer Art. Ebensosehr theoretisch als praktisch sich bethätigend, will letztere in mannigfachen Abstufungen die Offenbarungslehre vertiefen und ergänzen: sie sucht nach dem Reich des Jenseits, das nicht nur in der historischen Offenbarung kundgegeben ist, sondern noch über derselben sich wölbt, und faßt das Wesen der Offenbarung selbst zu innerst als eine Mittheilung des persönlichen Gottes an die gottverwandte und gottzugewandte Menschenseele; gerade aus dem Zusammenhang mit der Kirchenlehre hat die ganze mittelalterliche Mystik vom Areopagiten an bis her zu Meister Eckhart und seiner Schule vorwiegend theologischen Charakter. Und endlich ist diejenige Mystik, welche von der neuen Zeit zu Tage gefördert wurde, in Uebereinstimmung mit deren ganzer Weise anthropologischer Art, psychisch-ethische Prozesse und Potenzen vom Menschen auf Gott selbst übertragend, um auf Grund solcher Analogie und Ausgleichung Natur und Geschichte sich zurechtzulegen. Namentlich mit Bezug auf die Form, wie sie bei Böhme sich findet, hat man sie Theosophie geheißen. Allein ihrer Idee nach soll die Theosophie, wie sie auch Martensen vorschwebt, als Vollendungsstufe der Mystik nicht einseitig anthropologisch und anthropomorphistisch, sondern eine zur Wissenschaft erhobene, wennschon immer fragmentarische Nachbildung der göttlichen Weisheit selbst seyn kraft der thatsächlichen Gemeinschaft, in welche der Menschengeist mit dem göttlichen Leben

gelangt ist. Hierin liegt, so fremdartig es klingt, ein Problem, dem sich die Philosophie für die Zukunft nicht entziehen kann, will sie nicht auf sich und auf ihre Geschichte verzichten, das Problem: Wie ist Metaphysik d. h. eine Principienlehre möglich, die sich nicht mit leeren Begriffen herumschlägt, noch Natürliches und Menschliches verabsolutirend es mit Göttlichem verwechselt, sondern in theistischem Sinne des Princips alles Lebens theilhaftig ist? Mit Lösung des Problems aber würde die Principienlehre, also die oberste Doktrin im System der Philosophie, zur Theosophie und von daher erhielte die Philosophie im Uebrigen ihr bestimmtes Gepräge.

Thatsache ist, daß an Böhme's Bedeutung die Geschichtschreiber der Geistesentwicklung und insbesondre der Philosophie der neuen Zeit nicht stille vorübergegangen sind; ein Blick schon auf Baader und auf Schelling mußte sie zur Beachtung des Görlitzer Theosophen mahnen. Dazu ist seit den dreißiger Jahren eine ganze Reihe von schätzbaren Monographien hervorgetreten: ausgezeichnet unter ihnen Hamberger's systematische und mit Beweisstellen und erklärenden Anmerkungen versehene Darlegung von Böhme's Lehren (1844), ferner beachtenswerth um des literarhistorischen Materials willen H. A. Fechner's bezügliche Preisschrift (1857), und wegen der Vergleichung Böhme's mit Philosophen alter und neuer Zeit die Arbeit von Peip (1860), der denselben als den Vorläufer christlicher Wissenschaft bezeichnet. Uns übrigens scheint Böhme's eigenthümliche Stellung zu den philosophischen Bestrebungen seiner und der nachfolgenden Zeit am meisten darin sich auszudrücken, daß er vom Gesichtspunkt der göttlichen Offenbarung, die er zunächst in Form der h. Schrift als eine Quelle für Erkennen und Handeln sich gegeben seyn läßt, die Tiefen des Menschenherzens betrachtet, um von da zum Schauen und Erkennen des göttlichen Lebenskreises selbst zu gelangen und hinwieder von den so erkannten Principien aus die Welt mit ihren Räthseln zu verstehen. Hiernach ist das, was Böhme's Versuch charakterisirt, die Aufnahme der historischen Offenbarung in das spekulative und

zwar theosophische System. Mit diesem seinem Unternehmen konnte freilich die Philosophie der neuen Zeit, sofern sie den natürlichen Menschen zum Maß der Dinge setzt, unmöglich einverstanden seyn. Denn die Theologie, die im Mittelalter die Herrscherrolle spielte, sollte nunmehr von der Philosophie ausgeschlossen oder es sollten nur die allgemeinsten Kategorien derselben aufgenommen werden: vergebens waren Mahnungen wie die des frommen und berühmten Naturforschers Robert Boyle (ist man doch versucht zu fragen, wie viele von den modernen Philosophen auch nur dem Namen nach dessen Schrift Excellentia theologiae cum naturali philosophia comparatae kennen); unverstanden ist geblieben, warum z. B. der Magus des Nordens in die Leere eines vereinseitigten kritischen Philosophirens und in die Eitelkeit vermeintlicher Aufklärung seine Gedankenblitze warf; unbegriffen, was ein Jakobi mit seinem sog. Glauben wollte. Gleichwohl ist nach dieser Seite hin noch Etwas zu lernen. Alle Erkenntniß muß von Thatsachen ausgehen, nicht nur von solchen der Natur, sondern auch von denen der Weltgeschichte und des inneren Lebens. Von hier aus fließen Quellen, die von der Philosophie bis jetzt zu wenig benützt sind; hierher können die Intuitionen des Meisters von Görlitz eine nicht verächtliche Weisung bieten. Einzuführen aber in den Gesichtskreis des Philosophus teutonicus selbst und zu orientiren über die Probleme, die sein Gemüth und seinen Geist bewegen, doch der heutigen Philosophie abhanden gekommen sind, das vermag vor allen durch die ihr eigene Milde, Gründlichkeit und Klarheit die Schrift des ehrwürdigen Bischofs von Seeland.

Erlangen. Rabus.

Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher dargestellt von Dr. Karl Werner. Neue Ausgabe. Wien, Braumüller, 1881. XI u. 328 S.

Giambattista Vico theilt mit so vielen anderen großen Geistern das traurige Loos von seinem eigenen Volke verhältnißmäßig spät in seiner vollen Bedeutung erkannt worden zu seyn.

Wie er einsam und nur von wenigen seiner Zeitgenossen gewürdigt durch's Leben gegangen, so schien auch seine speculative Gedankenaussaat nahezu verloren, bis sie bei der philosophischen Selbstbesinnung der italischen Volksseele im 19. Jahrhundert ihre Früchte zu tragen begann. Daß unter solchen Umständen Vico im Auslande noch viel weniger berücksichtigt wurde, als in seiner eigenen Heimath, ist daher nicht zu verwundern. Um so mehr Grund haben wir, Hrn. Prof. Werner dankbar zu seyn, daß er G. Vico erst zum Vorwurfe einer i. J. 1877 gehaltenen Akademierede („Ueber Giambattista Vico als Geschichtsphilosophen und Begründer der neueren italienischen Philosophie", Wien, in Com. bei Gerold) und jetzt der in Rede stehenden größeren Monographie gewählt. Es ist diese Arbeit Werner's ein neuer Beweis nicht bloß der Universalität des deutschen literarischen Strebens überhaupt, durch welches auf allen Gebieten Goethe's Hoffnung auf eine Weltliteratur immer mehr ihrer Verwirklichung entgegengeht, sondern im vorliegenden Falle auch der immer seltener werdenden wissenschaftlichen Universalität des einzelnen Gelehrten, der das uns beschäftigende Werk zu Stande gebracht. Wie Deutsche das Verständniß Shakespeare's, Calderon's, Camoens', Dante's mächtig gefördert, so ist es hier abermals ein Deutscher, der einer fremden Nation das Verständniß eines ihrer größten Genien nach a l l e n Seiten hin zu erschließen sich bemüht. Nur ein Mann wie Werner, der die christliche Literärgeschichte von den ältesten bis auf die neueste Zeit durchforscht und zur Lieferung seiner groß angelegten Arbeiten*) die umfassendsten Quellenstudien betrieben, hiedurch

*) Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, 5 Bde., Schaffhausen 1861–67, Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Concil bis zur Gegenwart, München 1866, Beda, der Ehrwürdige und seine Zeit, Wien 1875, Alcuin und sein Jahrhundert, Paderborn 1876, Gerbert von Aurillac, die Kirche und Wissenschaft seiner Zeit, Wien 1878, Der hl. Thomas von Aquino, 3 Bde. (888, 725 u. 891 SS.), Regensburg 1858, Johannes Duns Scotus, Wien 1881, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde., Regensburg 1861, zudem viele Abhandlungen besonders über mittelalterliche Philo-

schon und weiter durch seine philosophischen und theologischen Werke über Ethik*) zu juridischen Studien veranlaßt wurde, durch sein Buch über „die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums“ (Schaffhausen 1871) sich im Besitze der durch die neuere vergleichende Religions- und Sprachwissenschaft zu Tage geförderten Errungenschaften und durch seine „speculative Anthropologie“ (München 1870) als originellen und Vico kongenialen Denker erweist, war in der Lage, dem großen italienischen Geschichts-, Kultur- und Societätsphilosophen eine so vollständig erschöpfende Behandlung angedeihen zu lassen.

Werner's Werk zerfällt in dreizehn Abschnitte. Der erste (S. 1—22) behandelt „Vico's Lebens- und Bildungsgang“, der zweite (S. 22—55) „Vico's Wirken als Lehrer und Schriftsteller“, der dritte (S. 56—82) „Vico's Stellung in der Geschichte der Philosophie, speciell in jener der italienischen Philosophie“, der vierte (S. 82—105) „die allgemeinen philosophischen Grundanschauungen Vico's im Vergleiche mit jenen denkverwandter Forscher“, der fünfte

---

sophie in den Denkschriften der Wiener kais. Akademie der Wissenschaften (so über „Wilhelm's von Auvergne Verhältniß zu den Platonikern des 12. Jahrhunderts“, Wien 1873, „Die Psychologie des Wilhelm von Auvergne“, Wien 1873, „Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters mit specieller Beziehung auf Wilhelm von Conches“, Wien 1874, „Die Psychologie und Erkenntnißlehre des Johannes Bonaventura“, Wien 1876, den „Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus“, Wien 1876, „Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus“, Wien 1877, „Die Psychologie und Erkenntnißlehre des Johannes Duns Scotus“, Wien 1877, „Heinrich von Gent als Repräsentanten des christlichen Platonismus im 13. Jahrhundert“, Wien 1878, „Die Psychologie, Erkenntniß- und Wissenschaftslehre des Roger Baco“, Wien 1879, der „Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters, Wien 1881, „Die nominalisirende Psychologie der Scholastik des späteren Mittelalters“, Wien 1882).

*) System der christlichen Ethik, 3 Bde., Regensburg 1851, Grundriß einer Geschichte der Moralphilosophie, Wien 1859, Enchiridion Theologiae Moralis, Vindobonae 1863.

(S. 105—119) „Vico's Psychologie und Erkenntnißlehre", der sechste (S. 119—152) „Vico's Rechts- und Gesellschaftslehre", der siebente (S. 152—193) Vico's Doktrinen über „die geschichtlichen Ursprünge der menschlichen Civilisation und deren Darstellung und Gestaltung im Heroenalter", der achte (S. 193—209) „Vico's homerische Studien", der neunte (S. 210—223) Vico's Anschauungen „über die dem Heroenalter nachfolgende Civilisationsentwickelung und das Verhältniß der griechischen Philosophie zur griechischen Mythologie", der zehnte (S. 223—263) Vico's Anschauungen „über die Civilisationsentwickelung Altitaliens und über den altrömischen Staat bis zum Ausgange der Heroenzeit", der eilfte (S. 263—281) Vico's Auffassung der „Stellung der Hebräer in der vorchristlichen Völkergeschichte, sein Verhältniß zu Christenthum und Kirche und die Bedeutung seines auf die christliche Weltzeit angewendeten Epochenschema's", der zwölfte (S. 280—301) „Vico's Construction der menschlichen Universalgeschichte", der dreizehnte (S. 301—335) den „nationalen Charakter der Denkart Vico's, und schließt mit einem Resumé der „Auffassung und Beurtheilung Vico's in der heutigen italienischen Philosophie".

Diese Anordnung und Gruppirung des reichen in Vico's Werken niedergelegten Denkmaterials ist darum eine sehr glückliche zu nennen, weil sie nicht bloß das sachliche Verständniß der einzelnen Doctrinen Vico's erleichtert, sondern zugleich einen tieferen Einblick in das Ganze seiner wahrhaft großartigen Weltanschauung vermittelt. Zu dem ersten biographischen Abschnitte möchte ich mir nur die Bemerkung erlauben, daß Vico, wie jetzt nach Veröffentlichung der Taufakten wohl festgestellt scheint,*) um zwei Jahre älter war, als er selbst nach den Angaben seiner

*) S. Histoire de la Philosophie par Augusto Conti, traduite de l'Italien par L. Collas, Paris 1881, t. II. p. 452.

Autobiographie glaubte, und also nicht 1670, sondern 1668 geboren war.

Vico's philosophischer Standpunkt wird von Werner (S. 7) als eine eigenthümliche Fusion des platonischen Idealismus mit dem augustinischen Supranaturalismus charakterisirt, zu welchem als drittes Gedankenelement eine von Vico als „zenonisch" bezeichnete, an den Leibniz'schen Monadismus anklingende Physik hinzutritt. Werner weist jedoch sehr scharfsinnig nach (S. 8 f.), daß Vico, wie er Platon selbst weniger aus dessen eigenen Schriften, als aus der den Gedanken Platon's durch die italienischen Neuplatoniker in der Renaissanceepoche gegebenen Gestalt kannte, so auch zu seiner irrthümlich für stoisch-zenonisch gehaltenen Lehre von den metaphysischen Kraftpunkten, als Ausstrahlungen der im Raume sich ausbreitenden und durch sie die wirklichen Dinge produzirenden göttlichen Wirkungsmacht, von dem Neuplatoniker Proklos angeregt worden sey. Ebenso stand Vico der Theologie zu ferne, um sich mit augustinischen Studien quellenmäßig zu beschäftigen, sondern die auch in seinem Denkconcepte hervortretende Verschwisterung des Augustinismus mit dem Platonismus erscheint eben insgemein als die charakteristische Signatur des christlich-philosophischen Denkens in der durch den Bruch mit dem scholastischen Peripateticismus inaugurirten Epoche des Katholizismus. Vico war offenbar von der Anschauungsweise des damaligen französischen und italienischen Katholizismus durchdrungen und lebte in ihnen, als der allgemeinen Denkatmosphäre seines Zeitalters (S. 62). Seine eigenen spekulativen Bestrebungen sind auf eine naturwahre und geistig tiefe Erkenntniß der Dinge gerichtet, welche dem denkenden Menschen im Leben und Wirken fromme und ihn auf die rechte Höhe seiner von Gott empfangenen Sendung als Mitglied der geistig-sittlichen Menschengemeinschaft stellen soll. Der denkende Einzelmensch ruht nicht auf sich selber, sondern auf dem Grunde einer historisch gegebenen Basis seines geistigen Selbstbestandes, die allenthalben von der Allgegen-

wart des göttlichen Seyns durchdrungen und durchgeistet ist, wie verschiedenartig auch die Einzelnen sich dieser gegenüber verhalten mögen. Wir stehen bewußt oder unbewußt, wollend oder nicht wollend im Lichte der Alles durchdringenden göttlichen Wahrheit, die mit Gott selbst identisch ist. Die natürlichen, allgemeinen Denkwahrheiten („non entis nulla sunt attributa", „totum est majus sua parte", „omnes felicitatem desiderant") greifen im Gesammtdenken der Menschheit durch und erweisen sich als das gemeinschaftliche Maß des Nothwendigen und Nützlichen, dessen normirender Einfluß die Geister und Willen der Einzelnen unter sich beugt und seinem Gebote unterwirft. Demzufolge muß auch alles geistige Selbststreben auf dem Grunde des menschlichen Gesammtdenkens stehen und in demselben wurzeln. Die Aufgabe der Philosophie kann nur darin bestehen, die allgemeine Geltung der denknothwendigen allgemeinen Wahrheiten aus der Präsenz der göttlichen Wahrheit im menschlichen Zeitdaseyn zu begreifen und zu erklären, und die Thatsache jener Präsenz selber in das Licht einer geistig tiefen Erkenntniß zu erheben. Die philosophische Vermittelung des Modus dieser Präsenz gestaltet sich bei Vico auf eine der Malebranche'schen Erkenntnißtheorie ähnliche Art; er sieht gleich Malebranche die sinnlichen Wahrnehmungen als die Gelegenheitsursachen der Apperception der göttlichen Gedanken von den Dingen an, und gibt dieser Auffassungsweise den Vorzug vor der cartesischen Lehre von den angebornen Ideen. Dieses Schauen der Dinge in Gott ist eine geistige Zurückversetzung des Menschen aus der sinnlichen Welt, in welche er durch den Sündenfall herabgedrückt wurde, in die gottgedachte ewige Ordnung der Dinge, deren Principien dem Menschen unmittelbar durch sich einleuchten, obwohl er jene Ordnung selber, soweit er sie überhaupt als endlicher Geist erfaßt, nur im Lichte der sich selber offenbarenden göttlichen Wahrheit, die mit jener Ordnung identisch ist, zu erfassen vermag (S. 60 f.). Danach schließen die unmittelbaren Vorstellungen eine metaphysische

Wahrheit in sich, obschon diese erst dem geistigen Denken aufgeht; das phantasievolle Bilden der Seele hat für Vico die Bedeutung einer mentalen Nachbildung des göttlichen Denkens und Bildens, die Phantasie ist ihm ein geradezu schöpferisches Vermögen, der Poet der echte Seher und Prophet der göttlichen Dinge, die poetische Weisheit der grauen Vorzeit, welcher in höherer Ordnung die in der Bildersprache der Bibel niedergelegte Offenbarungsweisheit entspricht, die Unterlage der gesammten menschlichen Civilisation (S. 66 f.). Seine Betrachtung wendet sich deßhalb der Menschenwelt als der eigentlichen wahren Lebewelt des menschlichen Geistes zu; diese ist die Stätte und der Bereich jener göttlichen Geistoffenbarungen, deren Radiationen unmittelbar und mittelbar jedes menschliche Einzelleben geistig wecken und befruchten. Sprache, Religion und Sitte, auf welchen Vernunft und Bildung, Wissenschaft und Kunst zusammt allen anderen Banden menschlich edler Gemeinsamkeit gegründet sind, haben die denknothwendigen Voraussetzungen ihres Vorhandenseyns in jenen das menschliche Daseyn beherrschenden und beeinflussenden göttlicheu Wirkungsmächten, durch welche das in Folge einer verhängnißvollen Urentscheidung von sich selbst abgefallene Menschenthum beständig über sich selbst, d. i. über den Stand seiner selbstverschuldeten Desordination emporgehalten und durch den Wechsel seiner kreisläufigen Phasen hindurch seinem gottgedachten Vollendungsziele entgegengeführt wird.

Dieses Halten an der Solidarität des menschlichen Verbandes, als der nicht zu missenden Bedingung der geistigen Lebensentfaltung jedes Einzelnen, führte Vico wie von selbst der Sozietäts- und Geschichtsphilosophie zu, setzte ihn aber auch in ausgesprochenen Gegensatz zur cartesischen Schule, mit welcher er zwar in der endgiltigen Abthuung der scholastisch-peripatetischen Welt- und Naturlehre vollkommen einverstanden war, aber bezüglich des Ausgangspunktes einer an die Stelle derselben zu setzenden neuen Weltlehre im entschiedensten Wider-

streite sich befand. Vico stellte die Bedeutung des sinnlich-empirischen Erfahrungswissens viel zu hoch, als daß er die Philosophie mit geflissentlicher Abstraktion von allem in der Erfahrung Gegebenen beim reinen Selbstgedenken des inneren Seelenmenschen hätte beginnen lassen mögen. Nicht mit Unrecht betonte er, daß der innere Seelenmensch von seinem lebendigen und organischen Verbande mit der durch die sinnliche Leiblichkeit apperzipirten sinnlichen Außenwelt und mit der menschlichen Mitwelt in der philosophischen Betrachtung nicht losgerissen werden dürfe. Vico hat hiemit allerdings auf ein wesentliches Gebrechen der cartesischen Philosophie hingewiesen; der semipantheisirende und widerspruchsvolle Charakter seiner eigenen Anschauungsweise, der zufolge der eigentliche Erzeuger der menschlichen Geisterkenntniß nicht der Mensch selber, sondern Gott wäre, scheint ihm jedoch nie zum Bewußtseyn gekommen zu seyn. Ebenso ließ ihn die überwiegende Betonung des doppelten Abhängigkeitsverhältnisses des Menschengeistes von der Außenwelt und dem sozialen Organismus zu keiner richtigen Würdigung des von der cartesischen Philosophie angestrebten Ideales einer reinen Geisterkenntniß gelangen. Nicht ohne Grund stieß er sich hinwiederum an der rein mechanischen Naturauffassung der Cartesianer, die übrigens das ganze Zeitalter beherrschte und eine natürliche geschichtliche Folge des Preisgebens der aristotelischen Lehre von den Substanzialformen der Sinnendinge war (S. 57 f.). Vico faßte die cartesische Physik und Weltlehre unter dem Gesichtspunkte eines deterministischen Dogmatismus auf, der nur inkonsequenterweise die Realität einer übersinnlichen geistigen Kausalität zulasse, einer unbefangenen Erforschung und Erkenntniß der sinnlichen, erfahrungsmäßigen Wirklichkeit aber den Weg verlege und überdieß von der Erforschung und Ergründung des dem Menschen zunächst liegenden Betrachtungsobjektes, nemlich des Menschen selber, völlig ablenke. Vico war der Mensch und zwar der Mensch als Sozialwesen der Hauptgegenstand der philosophischen Erkenntniß; Natur und Welt hatten für ihn nur nach ihrer

Beziehung zu Gott und zum Menschen ein philosophisches Interesse. Als Forderung des philosophischen Denkens aber erkannte er, daß Natur, Welt und Mensch als ein untheilbares Ganzes in ihrem gemeinsamen Verhältnisse zum Höchsten, zum Göttlichen verstanden, und aus diesem Verhältnisse heraus begriffen würden. Diese Forderung fällt mit der dem philosophischen Denken gestellten Aufgabe, das Verhältniß der Wirklichkeit zur Idee zu ermitteln, zusammen. So nahe nun Vico der Erfassung des Wesens der philosophischen Idee in deren Unterschiede vom begrifflichen Denken auch gekommen zu seyn scheint, so wird doch der Einblick in das Wesen der Idealauffassung der Dinge bei ihm durch ein geistig nicht bewältigtes empiristisches Element niedergehalten, dessen Korrelat der Rekurs auf eine dem Menschen selber unbewußte Einstrahlung des göttlichen Wahrheitsgeistes ist; diese muß den bereits gerügten Mangel eines menschlichen Selbstdenkens der Dinge ersetzen, erschließt aber nicht die Tiefen der Dinge, die eben nur dem Selbstdenken sich eröffnen (S. 18 f. u. S. 57).

Als klassischen Vertreter des Standpunktes der Idee preist Vico, wie schon hervorgehoben, den durch Augustinus christlich rektifizirten Griechen Platon; der Römer Tacitus ist ihm der klassische Schilderer der menschlichen Dinge in ihrer Wirklichkeit. Daneben verhehlt sich Vico die Nothwendigkeit nicht, neben dem Menschen selber, den Tacitus mit so viel Wahrheit schildert, auch das gesammte übrige Erfahrungsgebiet in den Bereich der philosophischen Erkenntniß zu ziehen und anerkennt auch, wie sehr sich dasselbe im Laufe der letzten Jahrhunderte erweitert habe. Vor Allem lobt er die Engländer und seinen Landsmann Galilei als erfolgreiche Pfleger der Experimentalphysik; die fruchtbare Methode dieser Art von Forschung ist die Induktion, deren Werth und Anwendung im weitesten Umfange Baco von Verulam aufgezeigt habe. Vico will sonach, daß der cartesischen Forschungsmethode die baconische substituirt werde, welche zugleich diejenige ist,

mittelst welcher die empirische Wirklichkeit synthetisch erfaßt, d. h. auf die in ihr sich realisirenden Gedanken zurückgeführt wird. So wäre also Baco derjenige, welcher nach seinen methodologischen Intentionen die Vermittelung zwischen der unmittelbaren, rein empirischen Auffassung der Dinge und dem Standpunkte der Idee anbahnen hilft und darum begrüßt ihn Vico als denjenigen, der, nachdem Vico an Griechen und Römern sich orientirt, und in Platon und Tacitus die festen Orientirungspunkte seines geistigen Strebens gefunden hatte, als Dritter gestaltungsmächtig in sein Denkleben eingegriffen und die Entwickelung desselben um einen bedeutenden Schritt weiter gefördert habe (S. 19).

Platon und Tacitus, die ursprünglichen Angelpunkte der geistigen Strebethätigkeit Vico's, dienten ihm, wie er selbst sagt, zur Orientirung in der richtigen Auffassung des mundus humanus. Platon zeigte ihm den idealen Menschen, Tacitus den wirklichen Menschen; unter der Führung Platon's durchmaß er die weiten Gebiete der geistigen Ordnung, in deren Gedanken der Weise sich ergeht, und aus deren Gesichtspunkte er Welt und Leben betrachtet; Tacitus zeigt, wie der Mann des Lebens und der That inmitten der unzähligen Wirrnisse, welche Zufall und Bosheit im wirklichen Leben herbeiführen, an jener höheren orientirt, mit dem Mittel entschlossener Klugheit bei den von der Weisheit gewiesenen Zielen anlangt. Die Kombination dieser beiden geistigen Führer erzeugte in Vico die Idee einer Idealgeschichte der Menschheit, welche den allgemeinen Gang der menschlichen Dinge und die stetigen Gesetze desselben aufdecken sollte — einer Geschichte, welche ebensowohl jene abgezogene, theoretische Weisheit, in welcher das Denken Platon's ruht, als auch die lebensverständige praktische Weisheit, welche Tacitus lehrt, in sich fassen sollte. Es ist dies das bereits angedeutete Problem einer erschöpfenden Ergründung des Verhältnisses zwischen Idee und Wirklichkeit im zeitlichen Menschendaseyn — ein Problem, welches Vico im Anschlusse an die von den

Alten überlieferte Weisheit lösen wollte. Diese Weisheit war aber nach seiner Anschauung zunächst politische Weisheit, jene Weisheit, welche Städte erbaut und Staaten gegründet, die Fundamente der menschlichen Sozietät mit dem schützenden Bann der Religion umgeben, mit einem Worte die Weisheit als zivilisatorische Macht, welche die Unterlage jener höheren, aus dem Leben der politisch geregelten Sozietät herausgewachsenen geistigen Bildung geworden ist, deren Sublimat in der Idealphilosophie eines Platon vorliegt. Ist nun das Verständniß jener politischen Weisheit der Schlüssel zum Verständniß der Entwickelung des gesittigten Völkerlebens und zum Verständniß der gesammtmenschlichen Kulturentwickelung, so mußten Vico vor Allem jene Männer als Förderer seines geistigen Unternehmens willkommen seyn, deren Leistungen ihm einen Einblick in die Entwickelung des geschichtlichen Rechtslebens der Völker erleichterten. Er weiß unter diesen keinen höher zu stellen, als Hugo Grotius, den Verfasser des Werkes de jure belli et pacis, welcher somit zu jenen vorgenannten drei geistigen Heroen, an deren Leistungen sich Vico orientirte, als Vierter hinzutritt (S. 20 f.).

Das wissenschaftliche und geschichtliche Interesse an Vico's eigener, durch Verarbeitung und Fortführung der dargelegten Gedankelemente ausgebildeten Rechts- und Gesellschaftslehre beruht auf der originellen Deduktion derselben aus dem von ihm aufgezeigten gemeinmenschlichen religiös-ethischen Wahrheitsgehalte des altrömischen Rechtes und auf der eigenartigen Verwebung seiner juridisch-politischen Ethik mit seinen geschichtsphilosophischen Anschauungen. Diese Verbindung und Verwebung ethisch-religiöser, juridisch-politischer und geschichtsphilosophischer Anschauungen, in welcher jedes einzelne dieser drei in einander verschlungenen Erkenntnißelemente durch die beiden anderen beleuchtet und begründet wird, war eine Kombination sinnreichster Art, in welcher sich der von Vico als Gesetz der Welt- und

Denkbewegung aufgestellte Zirkel des in einem göttlichen Elemente sich vermittelnden Rückganges der Dinge in ihren göttlichen Anfang in den mannigfachsten Verschlingungen reflektirt. Dieses Unternehmen Vico's war eine durch seine zeitlichörtliche Stellung bedingte Geistesthat, durch welche kund werden sollte, was und wie viel ein geistig vertieftes Denkleben aus den überlieferten Elementen desselben zu machen vermochte; es war die geniale Leistung eines in die Grenzen der Zeitbildung seines Jahrhunderts verwiesenen und durch dieselben eingeengten Geistes, welche in ihrer Eigenart nur einmal möglich war, und deßhalb sich nicht wiederholen oder nachahmen, sondern unter den gegebenen günstigen Bedingungen eines weiter vorgeschrittenen allgemeinen Bildungslebens nur durch höher entwickelte und in neuen bis dahin ungekannten Erkenntnißelementen vertiefte Denkschöpfungen überbieten ließ (S. 149).

Diese allseitige, gründliche Herausstellung der offenbaren und latenten Denkbezüge von Vico's eigenthümlicher Spekulation zu Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern wie die mit echt historischem Tiefblicke vollzogene Fixirung der geschichtlichen Stellung Vico's gehört zu den größten Vorzügen und Reizen des Werner'schen Buches. Treffend wird Vico's Verhältniß nicht bloß zu den oben angeführten Denkern, die ihn beeinflußt, und zu Cartesius, den er lebhaft bekämpft, sondern auch zu Machiavelli, Pufendorf, Selden, Bodin, Spinoza, Leibniz, Bayle, Montesquieu, Bossuet, Herder, Schelling, L. v. Haller dargelegt und erlaube ich mir besonders auf die wahrhaft glänzenden Parallelen zwischen Vico einerseits und Bodin, Montesquieu, Bossuet und Herder andererseits aufmerksam zu machen. Außerdem ist noch auf die Stellung Vico's im Entwickelungsgange der neueren italienischen Philosophie, namentlich zu Genovesi, Gioberti, Rosmini, Mamiani, Galuppi, auf die eigenen Bemühungen der Italiener besonders Janelli's, Ferrari's, Cantoni's, Siciliani's, Galasso's für das Verständniß ihres großen Landsmannes und selbst auf das Verhältniß der Forschungen Vico's über die altrömische Geschichte und Verfassung

zu den diesbezüglichen Arbeiten der deutschen Schule und Cantu's genaue Rücksicht genommen.

Zwingen so schon die weitreichenden Bestrebungen und Wirkungen der spekulativen Bestrebungen Vico's zur Beachtung derselben, so ist der Geschichtsschreiber der Philosophie noch mehr darum verpflichtet von ihm Akt zu nehmen, weil er trotz seiner Opposition gegen Cartesius mit demselben als Begründer des neuzeitlichen ideelen Denkens erscheint, obgleich Vico die im ideelen Denken sich vollziehende innerliche Selbsterfassung des menschlichen Geistwesens in seinen kosmischen und transzendentalen Beziehungen gemäß seiner nationalen Eigenart zu sehr vom Gesichtspunkte des künstlerischen Schaffens nimmt und so die Funktionen des auf Erkenntniß des Wahren gerichteten Denkstrebens nahezu mit der genialen Inspiration verwechselt. Ueberdies ist Vico, wenn nicht der erste, so einer der ersten, welche den inneren Zusammenhang zwischen Gedanke und Sprache in's Auge gefaßt und jedenfalls der erste Geschichts-, Kultur- und Sozietätsphilosoph, der die universalgeschichtliche Entwickelung auf ein anthropologisch wahres biologisches Gesetz zu basiren unternommen, wenn er auch dieses von der zeitlichen Entwickelung des Einzelmenschen entlehnte Gesetz in einseitiger Verkürzung zur Anwendung brachte. Vico hier wie auch in vielen anderen Punkten, wo es nöthig schien, korrigirt und seine Ideen zu dem heutigen Stande der Wissenschaft fortgeführt zu haben, ist ein weiteres Verdienst Werner's, das ihn als Vico kongenialen Denker und sein Buch als ein hervorragendes Beispiel einer wahrhaft produktiven Kritik erweist.

Wien. Dr. Laurenz Müllner.

Bibliographie.

The Alternative: a Study in Psychology. London, Macmillan, 1882.

Apollonius von Tyana. Aus dem Griechischen des Philostratus übersetzt und erläutert von E. Baltzer. Rudolstadt, Hartung, 1883 (6 M.).

J. H. Appleton and A. H. Sayce: Dr. Appleton: His Life and Literary Relics. London, Trübner, 1882.

Aristotle: On the Parts of Animals. Translated with Introduction and Notes by W. Ogle. London, Trübner, 1882.

Aristotle: The Metaphysics. Book I. Translated by a Camblidge Graduate. London, Macmillan, 1882.

Aristotelis politica. Tertium edidit F. Susemihl. Leipzig, Teubner, 1882 (2,40).

— — — politicorum libri primi p. II ex recensione M. Schmidt. Index Scholarum. Jena, Neuenhahn, 1882 (50 Pf.).

Aristoteles' Topik. (Des Organon vierter Theil.) Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. (Philos. Bibliothek Heft 304—307.) Heidelberg, Weiß, 1883 (2 M.).

Aristoteles: Ueber die Dichtkunst. Uebersetzt von F. Brandscheid. Wiesbaden, Rodrian, 1882 (1,60).

Aristoteles: περὶ ποιητικῆς. Nach der ältesten Handschrift herausgegeben, in's Deutsche übersetzt mit kritischen Anmerkungen und einem exegetischen Commentar versehen von F. Brandscheid. Ebd. (3,60).

Aristotile: La Morale a Nicomaco. Traduzione letterale italiana fatta sulla edizione del Bekker. Torino, 1882.

Aristoteles' sophistische Widerlegungen. Uebersetzt und erläutert von J. H. v. Kirchmann. Ebd. (1 M.).

E. Arnoldt: Kant nach Kuno Fischer's neuer Darstellung. Königsberg, Beyer, 1882. (Bes. Abdruck aus d. Altpreuß. Monatsschrift, Bd. XIX.)

C. F. Arnold: Untersuchungen über Theophanes von Mytilene und Posidonius von Apamea. Leipzig, Teubner, 1882 (2 M.).

L. Arréat: De l'instruction publique. Paris, Bureau de la philosophie positive, 1882.

F. v. Baerenbach: Die Socialwissenschaften. Zur Orientirung in den socialwissenschaftlichen Schulen und Systemen der Gegenwart. Leipzig, O. Wigand, 1882 (5 M.).

O. Bardenhewer: Die pseudo-aristotelische Schrift: über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Im Auftrage der Görres-Gesellschaft bearbeitet. Freiburg, Herder, 1882 (13,50).

J. Barlow: The Ultimatum of Pessimism: an Ethical Study. London, K. Paul, 1882.

H. C. Bastian: Das Gehirn als Organ des Geistes. Thl. 1. 2. Leipzig, Brockhaus, 1882 (12 M.).

A. W. Benn: The Greek Philosophers. London, K. Paul, 1882.

J. Bergmann: Die Grundprobleme der Logik. Berlin, Mittler, 1882 (4 M.).

A. Berra: Doctrina de los metodos considerados en suas aplicaciones generales. Buenos Aires, 1882.

J. H. Beßmann: Geschichte der christlichen Sitte. 2. Theil. Die katholische Sitte. 1. Liefrg. Die judenchristliche Sitte. Nördlingen, Beck, 1882 (2,80).

Bijdrage tot beoordeeling van Kant's Kritik der reinen Vernunft. Leiden, van der Hoek, 1882 (1 fl. 60).

H. Blümner: Laokoon-Studien. 2. Heft. Ueber den fruchtbaren Moment und das Transitorische in den bildenden Künsten. Freiburg, Mohr, 1882 (3 M.).

L. Botkine: Fragments de morale réaliste. Le Havre, Lepelletier, 1882.

Bouché-Leclerq: Histoire de la Divination dans l'antiquité. T. IV. Paris, Leroux, 1882.

J. Braid: Der Hypnotismus. Ausgewählte Schriften, deutsch herausgegeben von W. Preyer, Professor der Physiologie an der Universität Jena. Berlin, Paetel, 1882 (10 M.).

Bray: Elements of Morality. London, Longmans, 1882.

J. Brown: Locke and Sydenham, and other Papers. Edinburgh, Douglas, 1882.

H. Brunnhofer: Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniß. Aus den Quellen dargestellt. Leipzig, Fues, 1882 (8 M.).

Buddhismus und Christenthum. Mit einem Anhang über das Nirwana. Von einem Hindu. Zürich, Rudolph, 1882 (60 Pf.).

A. Bullinger: Aristoteles' Nuslehre interpretirt. Programm der Studienanstalt Dillingen, 1882.

E. van Calcar: Emanuel Swedenborg. Haag, v. Calcar, 1882.

A. de Candolle: Darwin considéré au point de vue des causes de son succès et de l'importance de ses travaux. 2 édit. Genève, Georg, 1882.

A. Casalini: Le categorie di Aristotile: studio. Firenze, 1882.

O. Caspari: Hermann Lotze in seiner Stellung zu der durch Kant begründeten neuesten Geschichte der Philosophie. Eine kritisch-historische Studie. Breslau, Trewendt, 1883 (3 M.).

G. Cesca: L'evoluzionismo di Erberto Spencer: esposizione critica. Verona, Padova, Drucker, 1882.

———: Il nuovo Realismo contemporaneo della teorica della conoscenza in Germania ed Inghilterra. Ibid. 1882.

E. D. Cheney: Gleanings in the Fields of Art. Boston, Lee & Shepard, 1882.

Cicero's Tusculanen. Uebersetzt und erklärt von R. Kühner. 3. Aufl. Stuttgart, Werther, 1882 (2,10).

A. Comte's Einleitung in die positive Philosophie. Deutsch von G. H. Schneider. Leipzig, Fues, 1882 (1,50).

A. Comte: Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité. T. II. Paris, 1882.

Aug. Comte: The Eight Circulars of. Translated from the French. London, Trübner, 1882.

Confucianism: The Sacred Books of China: the Texts of Confucianism. Translated by J. Liegge. Part. II. The Yî King. Oxford, Clarendon Press, 1882.

G. M. Cornoldi: Il Rosminianismo. Sintesi del Ontologismo e del Panteismo. Roma, 1882.

F. Dahn: Bausteine. Gesammelte kleine Schriften. 4. Reihe, 1. Schicht: Rechtsphilosophische Studien. Berlin, Janke, 1883 (4 M.).

Th. Davidson: Rosmini's Philosophical System. London, K. Paul, 1882.

H. Delaage: La Science du vrai, ou Mystères de la vie, de l'Amour, de l'Eternité et de la Religion. Paris, Dentu, 1882.

L. Deprêt: Le Voyage de la Vie. Paris, Charpentier, 1882.

C. G. J. Deter: Kurzer Abriß der Geschichte der Philosophie. 3. verm. Aufl. Berlin, Weber, 1883 (2,40).

F. Didon: Science without God. Conferences. Translated from the French by Rosa Corder. London, K. Paul, 1882.

H. Diels: Zur Textgeschichte der Aristotelischen Physik. Berlin, Dümmler, 1882 (2 M.).

F. della Scala (Fr. Dini): Discorso di filosofia. Vol. III. Firenze, 1882.

E. Du Bois-Reymond: Ueber die wissenschaftlichen Zustände der Gegenwart. Festrede. Berlin, Dümmler, 1882 (50 Pf.).

P. Du Bois-Reymond: Die allgemeine Functionstheorie. 1ster Theil: Metaphysik und Theorie der mathematischen Grundbegriffe, Größe, Grenze, Argument und Function. Tübingen, Laupp, 1882 (8 M.).

E. Dühring: Der Ersatz der Religion durch Vollkommneres und die Ausscheidung alles Judenthums durch den modernen Völkergeist. Karlsruhe, Reuther, 1882 (4,50).

F. Dupuis: Le nombre géométrique de Platon; seconde interprétation. Paris, Hachette, 1882.

T. H. Dyer: On Imitative Art; its Principles and Progress. With Preliminary Remarks on Beauty, Sublimity and Taste. London, Bell, 1882.

F. Egger: Propädeutica philosophico-theologica. Ed. 2. Brixen, Weger, 1882 (8 M.).

Elfeld: Die Religion und der Darwinismus. Leipzig, Günther, 1882 (2 M.).

B. Fang: Les vraies bases de la philosophie. Paris, Dentu, 1882.

G. Th. Fechner: Revision der Hauptpunkte der Psychophysik. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1882 (8,50).

K. Fischer: Geschichte der neueren Philosophie. 4. Band: Immanuel Kant und seine Lehre. 2. Theil: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. 3. neu bearbeitete Auflage. München, Bassermann, 1882 (10 M.).

P. F. Fitzgerald: An Essay on the Philosophy of Self-consciousness. London, Trübner, 1882.

W. Fleming: The Students Manual of Moral Philosophy. With Quotations and References. London, Murray, 1882.

F. H. Foster: The Doctrine of the Transcendent Use of the Principle of Causality in Kant, Herbart and Lotze. Inaugural-Dissertation, Leipzig, 1882.

H. Frerichs: Zur modernen Naturbetrachtung. 4 Abhandlungen. Norden, Fischer Nachf., 1882 (2,50).

Gansen: Entwickelungsstufen aus der Geschichte der Menschheit. Düsseldorf, Schumann, 1882 (2,50).

Gostwick: German Culture and Christianity: their Controversy in the Time 1770—1880. London, Norgate, 1882.

R. v. Gottschall: Poetik. 2 Bde. 5te Aufl. Breslau, Trewendt, 1882 (6 M.).

W. Graham: The Creed of Science, Religious, Moral, and Social. London, K. Paul, 1882.

R. Graßmann: Das Gebäude des Wissens. 3. u. 4. Band: Die Lebenslehre oder die Biologie. 1. u. 2. Theil. Stettin, Graßmann, 1882 (20,80).

Grapengießer: J. Kant's Kritik der Vernunft und deren Fortbildung durch J. F. Fries. Mit besondrer Beziehung zu den abweichenden Ansichten des Herrn Prof. Dr. H. Ulrici. Jena, Pohle, 1882 (2,50).

N. Grote: Voprosou o reformi Logiki; opuit novoï teorii oumstvennuikh protsessov. Niéjine, 1882.

W. D. Ground: An Examination of the Structural Principles of Mr. Herbert Spencer's Philosophy. London, Longman, 1882.

W. Grube: Ein Beitrag zur Kenntniß der chinesischen Philosophie Tung-Su des Ceu-Tsi mit Cu-Hi's Commentare. Chinesisch mit mandschuischer und deutscher Uebersetzung mit Anmerkungen. 1. Theil Cap. 1—8. Leipzig, T. O. Weigel, 1882 (2 M.).

Grundzüge der Gesellschaftswissenschaft oder physische, geschlechtliche und natürliche Religion. 2. Aufl. Berlin, Staude, 1882 (2,50).
A. Günther: Anti-Savarese. Herausgegeben mit einem Anhange von P. Knoodt. Wien, Braumüller, 1883 (6 M.).
R. Haase: Die Bedeutung der Musik als Bildungsmittel und ihre Beziehung zur Poesie. Cöthen, Schettler, 1882.
E. Haeckel: Die Naturanschauung von Darwin, Goethe und Lamarck. Vortrag. Jena, Fischer, 1882 (80 Pf.).
Th. Hahn: On the Science of Language and its Study, with special regard to South Afrika. Address delivered etc. Cap Town, Michaelis, 1882.
B. Halbfaß: Die Berichte des Platon und Aristoteles über Protagoras, mit besondrer Berücksichtigung seiner Erkenntnißtheorie kritisch untersucht. Leipzig, Teubner, 1882 (1,80).
Fr. Halle: Critical Lectures. No. 3: On Titanic Absurdity. London, Houlston, 1882.
W. Hamilton: The aesthetic Movement in England. London, Reeves & Turner, 1882.
F. Harder: Index copiosus ad Lachmanni commentarium in Lucretii Cari de rerum natura libros. Berlin, Reimer, 1882 (1 M.).
E. v. Hartmann: Philosophie des Unbewußten. 9te Aufl. 2 Bände. Berlin, C. Duncker, 1882 (12 M.).
— — —: Die Religion des Geistes. Ebd. (7 M.).
A. Hegar: Specialismus und allgemeine Bildung. Antrittsrede. Freiburg, Mohr, 1882 (75 Pf.).
A. Heller: Geschichte der Physik von Aristoteles bis auf die neueste Zeit. 1. Bd. Von Aristoteles bis Galilei. Stuttgart, Enke, 1882 (9 M.).
H. Helmholtz: Wissenschaftliche Abhandlungen. 2. Bd. 1. Abthl. Leipzig, Barth, 1882 (10 M.).
J. G. Herder: Denkmal Johann Winckelmann's. Eine ungekrönte Preisschrift aus dem Jahre 1778. Herausgegeben von A. Duncker. Cassel, Kay, 1882 (2 M.).
Hermens: Unser religiöses Nationalgut. Gotha, Perthes, 1882 (3 M.).
H. Hoffding: Psykologi i Omrids. Kiobenhaven, Philipsen, 1882.
M. Jahn: Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. Ein Lehrbuch für Seminaristen, Studirende und Lehrer. Leipzig, Frohberg, 1883 (2 M.).
E. Jankowski: Phänomenologie und Metaphysik der anormalen Sinnesbilder. Leipzig, Mutze, 1882 (1,50).
Ch. Jeanmaire: L'idée de la personnalité dans la psychologie moderne. Paris, Baillière, 1882.
E. Jessen: Bemärkninger om psychologiske Sporgsmaal. Kjobenhavn, Elterf, 1882.
W. St. Jevons: The Principles of Science. A Treatice on Logic and Scientific Method. New and cheaper Edition, Revised. London, Macmillan, 1882.
L. Jörg: Die Naturwissenschaft des Paracelsus. Programm der Studienanstalt Landau, 1882.
R. Jonas: Grundzüge der philosophischen Propädeutik. 2te Aufl. Berlin, Gärtner, 1882 (40 Pf.).
C. L. Ijsenkrahe: Idealismus oder Realismus? Eine erkenntnißtheoretische Studie. Leipzig, Fleischer, 1883 (1,50).
H. Keary: Outlines of Primitive Belief among the Indo-european Races. London, Longmans, 1882.
H. Kern: Geschiedenis van het Buddhisme in Indië. Haarlem, Willink, 1882.
H. Kihn: Der Ursprung des Briefs an Diognet. Freiburg, Herder, 1882 (3,50).
F. Kirchner: Ueber das Grundprincip des Weltprocesses mit besonderer Berücksichtigung J. Frohschammer's. Köthen, Schettler, 1882 (4 M.).

J. H. v. Kirchmann: Erläuterungen zu der Topik des Aristoteles. (Philos. Bibliothek, Heft 308, 309.) Heidelberg, Weiß, 1883 (1 M.).
— — —: Erläuterungen zu Aristoteles' sophistischen Widerlegungen. Ebd. (60 Pf.).
M. Klein: Die Genesis der Kategorieen im Processe des Selbstbewußtwerdens. Breslau, Köbner, 1882 (1 M.).
W. Knight: Philosophical Classics for English Readers. Hamilton. By J. Veitch, LL. D. Professor of Logic and Rhetoric in the University of Glasgow. London, Blackwood, 1882.
— — —: Four Essays by Professors J. Land, Kuno Fischer, Van Vloten and Ernest Rénan, edited with an Introduction. London, William & Norgate, 1882.
E. Krantz: De amicitia apud Aristotelem Facultati litterarum Parisiensis ad gradus doctoris rite capessendos thesem proponebat. Paris, Baillière, 1882.
— — —: Essai sur l'Esthétique de Descartes, étudiée dans les rapports de la doctrine Cartésienne avec la littérature classique Française au XVIIe siècle. Ibid. 1882.
K. C. F. Krause: System der Aesthetik oder die Philosophie des Schönen und der schönen Kunst. Aus dem handschriftlichen Nachlaß des Verfassers herausgegeben von Dr. P. Hohlfeld und Dr. A. Wünsche. Leipzig, O. Schulze, 1882 (8,50).
R. Kühn: Der Octavius des Minucius Felix. Eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christenthum. Leipzig, Roßberg, 1882 (1,60).
E. Laas: Kant's Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Wissen. Berlin, Weidmann, 1882 (2,40).
K. Lachmann: In T. Lucretii Cari de rerum natura libros commentarius quartum editus. Berlin, Reimer, 1882 (7 M.).
J. P. Lange: Entweder Mysterium oder Absurdum. Zur Festnagelung haltloser Geister. Bonn, Hochgürtel, 1882 (60 Pf.).
Laquière: Quelques réflexions sur les origines des idées géométriques. Paris, Chaix, 1882.
A. v. Leclair: Beiträge zu einer monistischen Erkenntnißtheorie. Programm des Neustädter Staats-Obergymnasiums, Prag, 1882.
Leibnizens Briefwechsel mit dem Minister von Bernstorff und andere Leibniz betreffende Briefe und Actenstücke. Mit Einleitung herausgegeben von Doebner. Hannover, Hahn, 1882 (2,40).
E. Lelorrain: De l'aliéné au point de vue de la responsabilité pénale. Paris, Baillière, 1882.
A. Lichtenheld: Das Studium der Sprachen, besonders der classischen und die intellectuelle Bildung. Auf sprachphilosophischer Grundlage dargestellt. Wien, Hölder, 1882 (6 M.).
H. Lotze: Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Dictate aus den Vorlesungen. Leipzig, Hirzel, 1882 (1,80).
— — —: Grundzüge der Naturphilosophie. Dictate ꝛc. Ebend. 1882 (1,80).
F. Lupò: Saggi di filosofia scientifica. Napoli, Morano, 1882.
P. Mainländer: Die Philosophie der Erlösung. 2ter Band. 12 philosophische Essays. 1ste Liefrg. Frankfurt, Koenitzer, 1882 (2,40).
Malebranche: Traité de Morale. Réimprimé d'après l'édition de 1707, avec les variantes des éditions de 1684 et 1697, et avec une introduction et de notes par Joly. Paris, Thorin, 1882.
W. H. Mallock: Social Equality: a Short Study in a Missing Science. London, Bentley, 1882.
— — —: Vivre: La vie en vaut-elle la peine? Traduction de F. R. Salmon. Paris, Firmin-Didot, 1882.
H. Marion: Leçons de psychologie, appliquées à l'éducation. Paris, 1882.

J. Martineau: A Study of Spinoza. London, Macmillan, 1882.
J. McCosh: Criteria of diverse Kinds of Truth as Opposed to Agnosticism. Being a Treatise of Applied Logic. New York, Scribner, 1882.
— — —: The Senses External and Internal. Being Psychology, Part I. Cambridge, University Press, 1882.
J. B. Meyer: Leitfaden zur Geschichte der Philosophie zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbststudium. Bonn, Marcus, 1882 (2,50).
E. Melzer: Lessing's philosophische Grundanschauung. Eine historisch-philosophische Abhandlung. Separatabdruck aus der zur 50jährigen Jubelfeier des Neisser Realgymnasiums herausgegebenen Festschrift. Neisse, Graveur, 1882 (60 Pf.).
F. Mischel: Das „Oupnek'hat", die aus den Veden zusammengefaßte Lehre von dem Brahm. Aus der sanskrit-persischen Uebersetzung des Fürsten Mohammed Daraschekoh in das Lateinische von Anquetil Duperon, in das Deutsche übertragen. Dresden, Heinrich, 1882.
Mittheilungen der anthropologischen Gesellschaft zu Wien. Bd. 12, Heft 1. Wien, Gerold, 1882 (cpl. 12 M.).
G. Mivart: Nature and Thought. An Introduction to a Natural Philosophy. London, K. Paul, 1882.
J. Moe: Die Lehre von der Versöhnung nach Menschengedanken und nach der heiligen Schrift. Hamburg, Perstehl, 1882 (80 Pf.).
J. Mohr: Grundlage der empirischen Psychologie. Leipzig, Mutze, 1882 (2 M.).
J. Moleschott: Ein Blick in's Innere der Natur. Vortrag. Gießen, Roth, 1882 (1 M.).
K. Müller senior: Wer die Schule hat, hat die Zukunft. Aber in welchen Händen soll dann die Schule seyn? Leipzig, O. Wigand, 1882 (50 Pf.).
F. Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. Chemnitz, Schmeitzner, 1882 (6,40).
L. Noiré: Die Lehre Kant's und der Ursprung der Vernunft. Mainz, Diemer, 1882 (9 M.).
J. Nusser: Plato's Politeia, nach Inhalt und Form betrachtet. Amberg, Habbel, 1882 (2 M.).
Nyblaeus: Den filosofiska forskingen i Sverigi fran slutet af adertonde ar hundradet, flamstäld i siff sammenhang med filosofiens allmänna utfechling. II, firra afd. Schelling 8. Leopold-Tegnér-Gejer. Lund, 1882.
Obermann: Grundfragen der Logik. Wien, Staatsgymnasium im 2. Bez., 1882.
A. v. Oettinger: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socialethik. 3. Aufl. Erlangen, Deichert, 1882 (15 M.).
H. Oldenberg: Buddha. His Life, his Doctrine, his Order. Translated from the German by W. Hoey. London, Williams & Norgate, 1882.
C. Gomez Ortis: El naturalismo. Madrid, Montoya, 1882.
E. Pachmann: Ueber die gegenwärtige Bewegung in der Rechtswissenschaft. Berlin, Puttkammer, 1882 (2 M.).
B. Pascal: Pensées. Erklärt von R. Holzapfel. Berlin, Weidmann, 1882 (2,40).
B. Pascal's Gedanken. Nebst den Anmerkungen Voltaire's aus dem Französischen von H. Hesse. Leipzig, Reclam, 1882 (60 Pf.).
B. Peirce: Ideality in the Physical Sciences. Boston, Little & Brown, 1881.
— — —: Linear Associative Algebra. New York, van Nostrand, 1882.
C. S. Peirce: Brief Description of the Algebra of Relatives. Ibid.
A. Diaz Peña: Los secretos de la educación y de la salud. Barcelona, Sauri, 1882.
M. Perty: Ohne die mystischen Thatsachen keine erschöpfende Psychologie. Leipzig, Winter, 1883 (1 M.).

C. Peters: Willenswelt und Weltwille. Studien und Ideen zu einer Weltanschauung. Leipzig, Brockhaus, 1883 (8 M.).
E. Pfaff: Welt- und Lebensanschauungen, gesammelt von —. Dresden, Tittmann, 1883 (5 M.).
Philosophische Vorträge, herausgegeben von der Philosophischen Gesellschaft. Neue Folge 2. Heft. H. Spencer's System der Philosophie von Prof. Michelet. — Ueber das Princip des Schönen in der Kunst von Rector J. Rau. Halle, Pfeffer, 1882 (80 Pf.).
P. Piper: Schriften Notker's und seiner Schule. I. Band, 1. Lieferung. Einleitung. Boetius. Freiburg i. B., Mohr, 1882 (7 M.).
Platone: Dialoghi, tradotti da R. Bonghi. Vol. II. Torino, 1882.
Plato: The Republic. Book 1 and 2. Introduction, Notes etc. By G. H. Wells. London, 1882.
Plutarch's Morals. Theosophical Essays, translated by W. Knight. Vol. I. II. London, G. Bell, 1882.
J. C. Poestion: Griechische Philosophinnen. Zur Geschichte des weiblichen Geschlechts. Bremen, H. Fischer, 1882 (6 M.).
F. Poletti: Il sentimento nella scienza del diritto penale. Appunto psicologico-critico. Udine, Gambierasi, 1882.
F. Pollock: Essays on Jurisprudence and Ethics. London, Trübner, 1882.
F. Poschenrieder: Die platonischen Dialoge in ihrem Verhältniß zu den hippokratischen Schriften. Programm der Studienanstalt von Metten, 1882.
W. H. Preuß: Geist und Stoff. Erläuterungen des Verhältnisses zwischen Welt und Mensch nach dem Zeugniß der Organismen. Oldenburg, Schulze, 1883 (4 M.)
A. Prost: Les sciences et les arts occultes au 16me siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres. T. I. Paris, 1882.
A. Rau: Ludwig Feuerbach's Philosophie. Die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart. Leipzig, Barth, 1882 (4 M.).
H. Rehberg: Die Principien der monistischen Naturreligion. Moderne Anschauungen über Religionsformen. Jena, Deistung, 1882 (1,60).
— — —: Physiologie und Kantianismus. Ein Vortrag gehalten 2c. Eisenach, Rasch & Coch, 1883 (60 Pf.).
J. Rehmke: Der Pessimismus und die Sittenlehre. Eine Untersuchung. Leipzig, Klinkhardt, 1882 (3 M.).
F. Reiff: Das Gewissen. (Zeitfragen des christlichen Volkslebens. Heft 47.) Heilbronn, Henninger, 1882 (80 Pf.).
Religion in the Light of Philosophy. Seven Discourses. London, Williams & Norgate, 1882.
E. Renan: Qu'est-ce qu'une nation. Conférence. Paris, 1882.
A. Rhomberg: Die Erhebung der Geschichte zum Range einer Wissenschaft oder die historische Gewißheit und ihre Gesetze. Wien (Leipzig), Hartleben, 1883 (80 Pf.).
O. Ribbeck: Alazon. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Kenntniß der griechisch-römischen Tragödie. Leipzig, Teubner, 1882 (4,40).
Th. Ribot: Das Gedächtniß und seine Störungen. Autorisirte deutsche Ausgabe. Hamburg u. Leipzig, L. Voß, 1882 (1,50).
T. Ribot: Diseases of Memory: an Essay in the Positive Psychology. London, K. Paul, 1882.
C. Rieger: Ueber die Beziehungen der Schädellehre zur Physiologie, Psychiatrie und Ethnologie. Würzburg, Stahel, 1882 (4 M.).
A. Rosmini-Serbati: Il Rationalismo che senta insinuasi nelle scuole teologiche. Prato, Lici, 1882.
P. Rusch: De Posidonio Lucretii Cari auctore in carmine de rerum natura. Jena, Frommann, 1882 (80 Pf.).

Sahlin: Om Logikens uppgift. Årsskrift, Upsala universitets. Upsala, Akad. bokh., 1882.
C. Scalzuni: L'uomo ed il materialismo; studii. Milano, 1882.
O. Schieboldt: De imaginatione disquisitio ex Aristotelis libris repetita. Inaugural-Dissertation, Leipzig, 1882.
E. Schmelzer: Plato's ausgewählte Dialoge, erklärt. Phädrus. Berlin, Weidmann, 1882 (1 M.).
— — —: Plato's ausgewählte Dialoge 2c. Symposion. Ebd.
R. v. Schubert-Soldern: Ueber Transscendenz des Subjects und Objects. Leipzig, Fues (Reisland), 1882 (2,40).
A. Schwegler: Geschichte der Philosophie im Umriß. 12te Aufl. Ergänzt 2c. von R. Köber. Stuttgart, Conradi, 1882 (3,60).
P. A. Secchi: Die Größe der Schöpfung. Zwei Vorträge 2c. Aus dem Italienischen, nebst einem Vorwort von C. Güttler. Leipzig, Bidder, 1882 (1,20).
A. de Seoane: Philosophie elliptique du latent opérant; 2e partie: Philosophie fractionnée. Francfort s/M., Frommel (Paris, Kliniksieck), 1882.
A. Seth: The Development of Philosophy from Kant to Hegel. With Chapters on the Philosophy of Religion. London, 1882.
P. Siciliani: La Scuola popolare nella Sociologia moderna. Genova, Benvenuto, 1882.
— — —: Fra Vescovi e Cardinali. Roma, Sommaruga, 1882.
— — —: Rivoluzione e Pedagogia moderna. Torino, Camilla e Bertolero, 1882.
— — —: Storia critica delle teorie pedagogiche in relazione con le scienze politiche e sociali. Bologna, Zanichelli, 1882.
E. Smith: Philosophie, Droit, Morale. Paris, Larousse, 1882.
H. Sommer: Die Neugestaltung unsrer Weltansicht durch die Erkenntniß der Idealität des Raumes und der Zeit. Eine allgemeinverständliche Darstellung. Berlin, G. Reimer, 1882 (4 M.).
J. Soury: Philosophie naturelle. Paris, 1882.
M. E. v. Sownowsky: Kuno Fischer (Deutsche Bücherei No. 21). Breslau, Schottländer, 1882 (50 Pf.).
A. Steinberger: De catharsi tragica et qualis ea fiat in Euripidis fabulis. Programm des Lyceums zu Regensburg, 1882.
G. Steiner: Allgemeine Metaphysik zur Begründung einer vernünftigen Welt- und Lebensansicht nach Kant, Fries und Apelt klar und übersichtlich dargestellt. Kosmark, Sauter, 1882 (3 M.).
L. Stephen: The Science of Ethics. London, 1882.
F. A. Stocker: Sprüche des neuen Genfer Philosophen (J. Petit-Senn). Nach der 5. Auflage frei bearbeitet. Stuttgart, Neff, 1882 (1 M.).
J. Storz: Die Philosophie des hl. Augustinus. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. Freiburg i. B., Herder, 1882 (4 M.).
S. Stricker: Studien über die Association der Vorstellungen. Wien, Braumüller, 1883 (3 M.).
F. Suarez: Tractatus de legibus ac Deo legislatore. 2 vol. Neapel, Tipis Fibrenianis, 1882.
J. Sully: Les Illusions des sens et de l'esprit. Paris, Baillière, 1882.
F. Susemihl: De recognoscendis magnis moralibus et ethicis Eudemiis dissertatio. Greifswald, Index Scholarum. Berlin, Calvary, 1882 (1,20).
J. A. Symonds: Animi Figura. London, Smith, Elder, 1882.
A. Tagliaferi: Saggi di Critica filosofica e religiosa. Firenze, Cellini, 1882.
G. Thiele: Die Philosophie Immanuel Kant's nach ihrem systematischen Zusammenhang und ihrer logisch-historischen Entwickelung dargestellt und

gewürdigt. 1. Band, 1. Abthlg. Kant's vorkritische Naturphilosophie. Halle, Niemeyer, 1882 (6 M.).

Thomae Aquinatis opera omnia. Tom. I. Commentaria in Aristotelis libros peri hermeneias et posteriorum analyticorum cum synopsibus et annotationibus Th. M. Zigliara. Romae (Freyburg, Herder), 1882 (24 M.)

H. S. Tremenheere: A Manual of the Principles of Government as set forth by the Authorities of Ancient and Modern Times. London, K. Paul, 1882.

G. Vadala Papale: Necessità del metodo positivo nella filosofia del diritto. Catanea, Galatola, 1882.

Vallier: De l'intention morale. Paris, Baillière, 1882.

Vetter: Ein Mystikerpaar des 14ten Jahrhunderts. Vortrag &c. Basel, Schweighäuser, 1882 (80 Pf.).

J. Walter: Ciceronis philosophia moralis. Pars altera. Sectio IV. Programm des Staats-Obergymnasiums zu Ries, 1882.

A. Weber: Wille zum Leben oder Wille zum Guten? Ein Vortrag über E. v. Hartmann's Philosophie. Straßburg, Trübner, 1882 (1/M.)

E. Weißenborn: Gedankengang und Gliederung von Cicero's Laelius. Mühlhausen i. Th., Hinrichshofen, 1882 (40 Pf.).

B. Wenderhold: Zur Metaphysik und Psychologie des Raumes. Inaugural-Dissert. Halle, 1882.

K. Werner: Die Augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Gestaltung. Wien, Gerold, 1882 (1 M.).

H. Wernekke: On Life after Death. From the German of G. Th. Fechner. London, S. Low, 1882.

A. Westermayer: Der Protagoras des Plato zur Einführung in das Verständniß der ersten Platonischen Dialoge erklärt. Erlangen, Deichert, 1882 (2,40).

A. Wilson: Chapters on Evolution. A Popular History of the Darwinian and Allied Theories of Development. London, Chatto & Windus, 1882.

M. Wirth: Friedrich Zöllner. Ein Vortrag zum Gedächtniß gehalten &c. 2te Aufl. Leipzig, Mutze, 1882 (40 Pf.).

— — —: Herrn Professor Zöllner's Experimente mit dem amerikanischen Medium Herrn Slade und seine Hypothese intelligenter vierdimensionaler Wesen. Ein Vortrag gehalten &c. In 3ter Auflage gänzlich umgearbeitet und stark vermehrt. Mit einer Antwort an die Herren Professoren H. W. Vogel in Berlin und J. B. Meyer in Bonn. Ebend. 1883 (3 M.).

Wolff: Bidrag till filosofiens historia med särskildt hänscende till den judiska religionsfilosofien. Stockholm, Bonnier, 1882.

O. Zacharias: Charles R. Darwin und die culturhistorische Bedeutung seiner Theorie vom Ursprung der Arten. Berlin, Staude, 1882 (1,20).

F. M. Zanotti: La Filosofia morale di Aristotele, con noto e passi scelti per cura di L. Ferri e Fr. Zambaldi, Professori nella R. Università di Roma. Roma, Paravia, 1882.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Herausgegeben von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. 14, Heft 1. Berlin, Dümmler, 1882 (2,40).

E. Zeller: La Philosophie des Grecs. Traduit de l'allemand par E. Boutroux. T. II. Paris, Hachette, 1882.

E. Zöller: Ueber den Grund und das Ziel der menschlichen Entwickelung und die Bedeutung unsrer Vorstellung des Unendlichen. Lindau u. Leipzig, Ludwig, 1883 (3 M.).

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

Was sind Ideen?

Von
Prof. Dr. Schuppe.

Zweite Hälfte.

Ich begann die Darstellung der Idee der Wahrheit in Anknüpfung an die Werthschätzung derselben, welche selbst nicht ihr, sondern wie eben alle Werthschätzung der Idee des Guten angehört. Auch hier kommt dieser natürliche Zusammenhang wieder zur Geltung. Denn obgleich die theoretische Anerkennung der Idee der Wahrheit begrifflich unabhängig von ihrer Werthschätzung ist, so kann sie es nach dem Wesen des Menschen doch thatsächlich nicht seyn. Wenn es auch nur ein instinktives Ahnen wäre, doch müßte faktisch, wer sich theoretisch zu dieser Anerkennung gedrängt sähe, sich auch zur weiteren Ueberlegung und Erwägung getrieben finden und von dem lebendigen Gefühl des absoluten Werthes der Wahrheit, wie sie die Idee derselben in Aussicht stellt, erfaßt werden. Der Glaube an die Wahrheit schafft auch den Respekt vor der Wahrheit und wo letzterer fehlt, scheint ersterer auch zu fehlen. In der Anerkennung des erforschbaren Objektes, nicht jedes, aber dieses, liegt unabweisbar auch die Aufforderung zu seiner Erforschung. Denn dieses erforschbare Objekt verspricht Aufklärung über das eigene innerste Wesen und seine Stellung und seinen Zusammenhang mit dem, was die Welt im Innersten zusammenhält. Und endlich zeigt die letzte Konsequenz, die wir zu ziehen haben, nämlich die absolute Unvorstellbarkeit des Zieles, welchem wir doch aus unserem tiefsten Wesen unaufhörlich zuzustreben gezwungen sind, eine Dissonanz, welche nach einer andern Richtung hinzuweisen scheint. Ist es nicht ein Widerspruch in sich selbst, daß wir die objektive Gültigkeit der Wahrheitsidee anerkennen müssen und doch das Ziel des zugemutheten Strebens etwas Unausdenkbares ist?

Und wenn nun dieses Unausdenkbare eben deshalb nicht anzuerkennen uns in einen unauflösbaren Widerspruch mit den unentbehrlichen Denkoperationen des täglichen Lebens setzt, und wenn von den Gliedern des Widerspruches nur eines aufgehoben zu werden braucht, um den Widerspruch zu entfernen, so kann die Wahl nicht mehr fraglich seyn. Die Forderungen der Wahrheitsidee sind unaufgebbar, also muß die Undenkbarkeit des Zieles keine solche seyn, welche den Begriff zu einem ungültigen macht, sondern blos eine Schranke unserer gegenwärtigen Erkenntniß bedeuten. Diese Erwägung führt mit einem Schlage in alle Geheimnisse der Metaphysik resp. der positiven Religionen, welche bekanntlich eben diesem metaphysischen Bedürfnisse dienen wollen. Wenn vorläufig gar nicht abzusehen ist, wie weit die Vervollkommnung unserer Einsicht auf allen Specialgebieten soll getrieben werden können und wie schließlich die Einheit, welche das Ziel alles Strebens ist, aus den vervollkommneten Specialerkenntnissen hervorgehen soll, so liegt in der That der oft betretene und schon zur breiten Bahn gewordene Weg nahe, am andern Ende anzufangen und mit andern Mitteln direkt sich des Einheitspunktes zu bemächtigen, um von ihm aus sein Verhältniß zu dieser wahrnehmbaren Welt und in diesem Verhältnisse auch ihre ganze Bedeutung und ihre Einheit zu erfassen (vgl. des Verf. „Das metaphysische Motiv und die Geschichte der Philosophie im Umrisse." Breslau, Köbner, 1882). Das ist der Zusammenhang der Wahrheitsidee oder des Glaubens an die Wahrheit mit den genannten Gebieten und zugleich ergibt sich aus ihm auch das relative Recht dieser Versuche. Nicht daß ich ihre Fortsetzung nach der alten Manier anempfehlen möchte, — wer meine Logik und Ethik kennt, wird mir das nicht zutrauen — aber die Anerkennung des Problemes, welche hieraus folgt, im Gegensatze zu flacher mehr oder weniger materialistisch gefärbter Aufklärerei wünsche ich zu betonen. Grade die Idee der Wahrheit, so wie sie oben entwickelt worden ist, muß jeden Versuch metaphysischer Aufklärung zurückweisen lassen, welcher die Einzelforschung eigentlich überflüssig macht, indem

ihr blos noch die Rolle langweiligen und unfruchtbaren Nachbuchstabirens und Ausmalens desjenigen, was die Spekulation schon endgültig festgestellt hat, zufällt. Denn die Idee der Wahrheit behauptete in erster Linie diese Welt des faktischen und möglichen Bewußtseynsinhaltes als ein widerspruchsfreies System und mit ihrer Erforschbarkeit zugleich den absoluten Werth ihrer Erforschung, und wenn wir es uns nicht versagen können uns von dem noch unerkannten aber der Forschung als letztes Ziel Vorschwebenden eine Vorstellung zu machen oder die Grundanforderungen und Grundrisse zu einer solchen zu entwerfen, so darf doch diese Vorstellung niemals der Einzelforschung in der Weise vorgreifen, daß die letztere überflüssig und somit werth- und bedeutungslos würde. Solche Lineamente auf dem Wege der Begriffsanalyse und des regulären Schließens anzustreben, soll also durchaus nicht als ein verfehltes und unnützes Unternehmen bezeichnet werden. Auch wenn es nicht von anderer Seite her ein Bedürfniß wäre, so hätte es immer schon den Werth oder könnte ihn wenigstens haben, die Specialforschung nicht nur überhaupt anzuregen, ihr ihren Beruf klar zu machen, an der Lösung der höchsten Aufgabe, wenn auch noch so indirekt, mitzuwirken, sondern auch einerseits sie vor Abwegen und Einseitigkeiten zu bewahren und andererseits ihr bestimmte Zielpunkte zu fixiren und namentlich ihr das Bewußtseyn von der Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft aller Specialgebiete, die heut so oft vergessen wird, zu erhalten. Wenn ein Specialforscher darüber empört seyn sollte, daß ihm die Zielpunkte (natürlich meine ich nicht die allernächsten) von philosophischen Versuchen einer einheitlichen Weltauffassung vorgezeichnet werden sollten, so soll er sich nur erst klar machen, daß es wenigstens bisher immer so gewesen ist und daß er in seiner vermeintlichen Unabhängigkeit bloß nicht weiß, von wem er eigentlich sein Programm hat. Es ist zum Erstaunen und gehört zu den Zeichen der Zeit, daß dieser einfache Standpunkt, den ich in der Erk. Log. und in der Ethik vertrete und an

mehreren Stellen ausführlich erörtert habe, heut zu Tage so wenig Verständniß findet.

Daß die obige Darstellung vielfach Kantische Wege geht, wird niemand verkennen, der nicht gewöhnt ist, nur an einzelnen Aeußerungen herumzustochern, sondern in Sinn und Geist des Ganzen und die inneren Motive einzudringen weiß. Wenn auch Kant's „Gottesidee" unhaltbar ist, so haben wir doch den Zusammenhang gesehn, und wenn auch das Streben zum „Unbedingten" aufzusteigen eine handgreiflich falsche Fassung des Problemes ist, so haben wir doch gesehen, welcher wichtige und unabweisbare Gedanke in diesen falschen Ausdruck gekleidet seyn kann, und daß die Ideen nicht „gegeben", sondern „aufgegeben" sind, hat sich in obiger Untersuchung auf's Neue bestätigt.

Demnach dürfen wir das Facit ziehen: die im Eingange erwähnten Verehrer der Ideen als weltbewegender Mächte haben in der That in Beziehung auf die Idee der Wahrheit vollständig Recht und ich bekenne mich rückhaltslos zu ihnen. Sie bezeichnet (vgl. des Verf. „Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie" S. 155—158) den Punkt der Erhebung des Menschenthums über das Thierische. Wie viel auch gelogen wird und wie oft auch uneigennütziges wissenschaftliches Streben belächelt und verachtet wird, doch wirkt die Idee der Wahrheit instinktiv in den Massen und kann nicht definitiv und konsequent verläugnet werden, doch gräbt ihr Verächter, der ihre Macht nicht anerkennt, und der menschlicher Dummheit und Schlechtigkeit vertrauend durch Lüge und Heuchelei und durch Verdummung zu herrschen unternimmt, sich und seiner Sache das Grab. Die Wahrheit ist nicht vertilgbar und der Glaube an sie und an ihren Sieg ist die Lebenskraft der Menschheit. Gehört sie doch zum Wesen des Bewußtseyns, d. h. zu demjenigen, worin eben unsere Existenz besteht, dessen Konsequenzen zu verläugnen nur durch die eigenthümlichen Bedingungen möglich wird, unter welchen das Bewußtseyn sich zu entwickeln hat, aber doch immer nur als Inkonsequenz, als ein Abfall von dem eignen Wesen, der niemals absolut folgerichtig und dauernd durchgeführt werden

kann. So hängt im Wesen des Menschen, der Einheit des Bewußtseyns, die Idee der Wahrheit mit der des Guten zusammen.

Auch die Idee des Guten besteht in dem rastlosen Fortwirken und der unaufhaltsamen Konsequenz einer Funktion, welche direkt dem Bewußtseyn selbst angehört. Sie ist die Werthschätzung, bestehend in den Gefühlen der Lust und Unlust. Es scheint dieses Gebiet ganz dem Subjektiven anzugehören, da, wie man sagt, über den Geschmack nicht zu streiten ist. Allein man kann wohl unterscheiden, welche Geschmacksrichtung den individuellen Differenzen angehört, und welche Werthschätzung Anspruch auf objektive Gültigkeit hat. Wie es Eigenthümlichkeiten der Vorstellungsverknüpfung und Reproduktion gibt, welche zum Individuellen zu rechnen sind, die logische Norm aber, wie oft auch verletzt, als objektiv gültig angesehen wird, weil sie dem Wesen des Bewußtseyns, welches allen bewußten Individuen gemeinschaftlich ist, entstammt, ganz ebenso gibt es eine Werthschätzung, resp. Werthschätzungen, — wenn wir die einzelnen Konsequenzen aus jener mitzählen, — welche dem Wesen des Bewußtseyns selbst angehören und so wenig dauernd und konsequent verläugnet werden können, wie die logische Norm. Es ist die Hochschätzung der eignen Existenz als eines bewußten Wesens und je klarer das Bewußtseyn aufleuchtet, desto wirksamer und gebieterischer treten auch die Konsequenzen aus dieser ursprünglichen und fundamentalen Werthschätzung hervor, welche zunächst die Zufälle der räumlich-zeitlichen Konkretion von dem gemeinsamen Wesen unterscheiden lassen. Sie lassen das Bewußtseynskonkretum hochschätzen, insofern ja jenes Wesen eben nur in der Konkretion wirkliche Existenz im gemeinen Sinne gewinnen kann, insofern wir es nur in der Konkretion haben und wirken sehen und nur in ihr lieben und hochschätzen, und insofern diese Nothwendigkeit der Konkretion in Raum und Zeit doch eben im Wesen des Bewußtseyns selbst begründet seyn muß, und sie lassen doch andererseits, wenn wir alles, was der räumlich-zeitlichen Kon-

kretion als solcher angehört, für sich denken, dieses dem Wesen gegenüber als das Werthlose erkennen. Die Kraft dieser Konsequenz verlangt die absolute Hochschätzung alles dessen, was noch weiter aus ihm fließt, und das ist nichts Geringeres als der Inbegriff alles dessen, was als sittlich gut und eben deshalb als Pflicht bezeichnet wird. Wie wunderbar auch die Menge der Verkennungen und Mißverständnisse und freventlichen Uebertretungen seyn mag, die logische Konsequenz ist unausweichlich und unbeugsam, bringt, wie oft auch verkannt und verläugnet, immer wieder durch, macht einen dauernden und konsequenten Abfall unmöglich und erzwingt allein aus sich die Anerkennung jeder ihrer Anforderungen von der ersten leichtesten bis zur letzten unausführbar erscheinenden mit demselben einfachen Schlusse: wenn dir das Leben lieb ist und wenn du dein Leben willst, so mußt du auch dies und dies und dies u. s. w. wollen, denn es ist in jener ersten unaufgebbaren Werthschätzung schon implicite mitgewollt. Die Idee des Guten ist die, wenn auch in ihrer Deducirbarkeit oft verkannte, aber doch, auch geläugnet, uns immer wieder sich aufdrängende Ueberzeugung, daß es etwas an sich Gutes gibt, und hieraus quellend eine objektiv gültige Norm, und daß diese Norm sich in grader Konsequenz aus dem Grundwesen des Menschen entwickelt, als dasjenige, was der Einzelne absolut seyn soll und nur aus andern thatsächlichen Umständen, den Bedingungen seiner Entwicklung, nicht ist, daß also unser gegenwärtiges sittliches Verhalten im Ganzen nur eine schwächliche Abschlagszahlung ist und daß diese Norm als unweigerlich mitgewollt und als unverrückbares Ziel all unseres Strebens ein Verhalten hinstellt, welches wir noch nirgend in der Welt angetroffen haben, und von dessen vollkommner Ausführung wir uns keine Vorstellung zu machen vermögen. Wie den Zustand vollendeter Einsicht, so können wir auch den Zustand allgemeiner absoluter sittlicher Vollkommenheit nicht mit dem empirischen Menschenthum vereinen und wissen nicht, wie dann ein weiteres Fortleben der Menschheit auf der Erde gedacht werden soll. Und doch ist das Ziel

unabweisbar, denn die logische Folgerung: „wenn du die Konsequenz nicht anerkennst, so kannst du auch das Princip, aus dem sie fließt, nicht anerkennen“, ist so zwingend, wie jede als zwingender Beweis anerkannte deductio ad absurdum. Und wer vermöchte wohl das aufgestellte Princip dauernd und konsequent zu verläugnen?

So sind wir denn durch Präcisirung und Berichtigung des Begriffes „Idee“ zur Anerkennung der Ideen des Wahren und Guten gelangt. Sie sind in der That weltbewegende Mächte, sie sind in der That nicht von außen durch Beobachtung gewonnen, aber doch auch nichts weniger als „angeborne“ Erkenntnisse. Denn sie gehören direkt zum Wesen des Bewußtseyns; wir bestehen aus ihnen, und sie sind überhaupt nicht Erkenntnisse über Dinge der Außenwelt, sondern ergeben sich aus der Reflexion des denkenden und werthschätzenden Bewußtseyns über sich selbst, als Bejahung desjenigen, was es bei dieser Reflexion, oder als was es bei dieser Reflexion sich findet, und diese Bejahung läßt sich in dem Urtheil aussprechen, welches die unabläßige Fortsetzung der faktisch begonnenen und nicht aufgebbaren (theoretischen und praktischen) Bethätigung für möglich und absolut nothwendig erklärt.

Die Idee des Schönen in gleicher Weise zu behandeln, muß ich mir hier versagen, weil ich zu diesem Zwecke eine Grundlegung der Aesthetik einschieben müßte.

Aber wie aus dem entwickelten Begriffe der Idee die im Eingang erwähnten Anwendungen sich ergeben, sey noch kurz erörtert.

Zunächst mag uns das Wort „Bestimmung des Menschen“, welches mit der „Idee der Menschheit“ verwandt ist, beschäftigen. Offenbar ist die Bestimmung des Menschen, grade so wie seine Vervollkommnung und Vollendung, ein gänzlich nebelhafter und unlegitimirter Begriff, so lange kein Princip da ist, nach welchem, worin seine Vollkommenheit bestehen soll, unzweideutig und unbestrittelbar bestimmt werden kann, und so lange Niemand weiß, wer ihm seine „Bestimmung“ gegeben hat und wie überhaupt

die Bestimmung eines andern über ihn als „seine" Bestimmung angesehen werden kann.

Aber völlig berechtigt, unvermeidlich, sicher und ganz klar ist dieser Begriff, wenn wir die ursprüngliche Werthschätzung und den selbstverständlich ihr entsprechenden Willen zum Wesen des Menschen selbst rechnen dürfen, und alle Vollkommenheit, zu der wir bestimmt seyn sollen, in der Realisirung desjenigen, was dieser objektive Wille gebietet (cf. Grundzüge § 29) finden, und wenn alles, was er gebietet, sich nur als konsequente Durchführung des einen anerkannten Grundprincipes, als sozusagen völlig gleichartige (intensive) Vermehrung oder gleichartiges Wachsthum dessen, was eben das Wesen des Menschen selbst ist, erweist.

Die „Idee der Menschheit" ist in manchen Fällen der Anwendung nichts anderes als diese Bestimmung selbst, insofern sie als das zu erreichende Ziel gedacht wird; man kann aber auch unter Berücksichtigung des empirischen Menschenthums grade das meinen, daß der Mensch im Kampfe mit den mehrfach erwähnten Bedingungen seiner Entwicklung zu diesem unaufhörlichen Streben durch sein eigenes Wesen bestimmt ist.

Von diesem Punkte fällt auch neues Licht auf den Sinn und Werth aller teleologischen Natur- und Geschichtsauffassung. Es ist billig, solche zu verurtheilen, weil das τέλος, grade wie oben die Bestimmung, ein wollendes, also auch werthschätzendes und nach zweckmäßiger Berechnung ausführendes Subjekt voraussetzt und weder dieses selbst in seiner Existenz noch sein zweckvolles Wirken begriffen und nachgewiesen werden könne. Die Teleologie, heißt es dann, steht und fällt mit der metaphysischen Spekulation resp. dem Glauben an den Weltschöpfer und Regierer. Aber es kann nichts Oberflächlicheres geben als dieses Räsonnement. Denn man macht sich dabei nicht einmal den Sinn der Frage klar. Sie schließt, wie ja die Nutzanwendung handgreiflich zeigt, die Alternative ein: aut Zwecke, welche ein weltschaffendes und lenkendes Subjekt setzt und ausführt, aut blind wirkende Ursachen. Was ist das „blind wirkend"? Es

hat doch nur Sinn im Gegensatze zum sehenden, d. h. zum bewußten Wirken. Also setzt man eine Nothwendigkeit, welche das Spiel der Kräfte in der äußeren Natur, d. h. im bloßen Stoffe beherrscht, welcher Stoff mit seinen nach absoluter Nothwendigkeit wirkenden Kräften dogmatisch vorausgesetzt ist. Was Nothwendigkeit und Wirken, was Kraft und was der Stoff ist, der die sog. Außenwelt ausmache, bleibt dabei ununtersucht. Sie werden unabhängig vom Bewußtseyn vorausgesetzt, nicht von ihm aus gefunden, und wenn es dabei überhaupt zu einer einheitlichen Auffassung kommen soll, so bleibt nur der Materialismus oder die pessimistische Metaphysik übrig. Das heißt also: der positive Gegensatz zu jeder Teleologie „keine Zwecke, nur blind wirkende Kräfte“ ist konsequenter Weise ganz ebenso an metaphysische Voraussetzungen gebunden, und wenn solche im ersteren Falle principiell perhorrescirt wurden, so muß es auch in diesem letzteren Falle geschehen, und dann ist die Aufrechterhaltung dieser Parole unmöglich. Es bliebe nur ein absolutes non liquet übrig, zu welchem die Menschen schon in rein theoretischen Dingen sich schwer, in praktischen niemals verstehen.

Aber das erkenntnißtheoretische Fundament hilft auch hier. Vergessen wir nicht, woher die Gewißheit stammt, daß in der Welt der Stoffe da draußen alles wirklich so gesetzlich zugeht. Nur aus dem Bewußtseyn stammt diese Gewißheit, nur *weil* diese Welt Inhalt des Bewußtseyns ist, nur wenn sie dies werden soll, oder soll werden können, sind wir dessen gewiß. Die Nothwendigkeit, daß aller Bewußtseynsinhalt ein gesetzlich in sich zusammenhängendes Ganzes ausmache, stammt aus dem Wesen des Bewußtseyns selbst. Und aus eben diesem, *genau demselben*, stammen unsere Werthschätzungen, welche mit objektiver Gültigkeit das absolut Seynsollende von dem absolut Nichtseynsollenden unterscheiden. Nun wären das allerdings zwei verschiedene Gebiete, die Welt des Naturlaufes mit seinen Gesetzen, und unsere Lust- und Unlustgefühle. Aber wenn diese mit ihren nicht verstummenden Forderungen doch auch zum

Seyenden gehören, so daß auch sie in dem Ganzen der Welt ihren Platz erhalten müssen, so wäre der Mißklang und Widerspruch nur dann erträglich, wenn wir die erkenntnißtheoretische Grundlage vergessen und die materialistische oder die pessimistische Metaphysik acceptiren. Dürfen wir jener Grundlage nicht vergessen, so ist evident: da alle Nothwendigkeit und Gesetzlichkeit der blind wirkenden Kräfte nicht „an sich" besteht, sondern an den Begriff Bewußtseynsinhalt geknüpft ist, also nur aus eben demselben Grunde und Wesen, dem einen untheilbaren Bewußtseyn fließt, welches jene Forderungen aus sich formulirt, so kann der faktische Widerspruch des Weltlaufes mit diesen Forderungen unmöglich ertragen werden, unmöglich so zu sagen das letzte Wort seyn, sondern muß sich irgend wie auflösen, so muß doch diese Welt des faktischen Seyns vernünftig seyn, d. h. irgend wie dem absolut Seynsollenden dienen, auch wenn wir zur Zeit keine Ahnung von einem solchen Zusammenhange haben. So läßt sich „der Primat der praktischen Vernunft" auffassen.

Die andern Anwendungen des Wortes Idee lassen sich nun leicht beurtheilen. Ist das sittlich Gute eine Idee, so wird, wenn wir diesen Begriff in Einzelforderungen auflösen, welche sich auf die verschiedenen Seiten des Lebens und der Bethätigung beziehen, auch jede von ihnen in demselben Sinne als eine Idee bezeichnet werden können. Wenn man nun endlich von Idealen in jeder Art von Dingen spricht, dem Ideal eines Stiefels, dem Ideal eines Hundes, dem Ideal einer Landpartie, so muß es, wenn dieser Ausdruck nicht völlig sinnlos seyn soll, von jedem dieser Dinge auch eine Idee geben. Natürlich ist diese Anwendung des Wortes nur eine abgeleitete und uneigentliche. Jede bestimmte Zielsetzung entspricht der einen Anforderung des Begriffes Idee, daß sie, wie eine innere Eingebung, nicht einfach dem für Alle in gleicher Weise Wahrnehmbaren entnommen ist; so in der Theorie jeder neue Gesichtspunkt, welcher der Betrachtung und Forschung bestimmte Wege weist und deshalb auch wie ein Ziel angesehen werden

kann, und erst recht natürlich jeder Gedanke, der einem zu schaffenden Kunstwerke im engeren Sinne zu Grunde liegt. Welcher Art das Gebiet auch seyn mag, in einem bestimmten Sinne sind wir ja Alle gewöhnt solche Zielsetzungen Schöpfungen zu nennen, wenn wir auch recht wohl wissen, daß der Begriff des Schaffens hier nur ein relativer ist. Was auch immer den Bedürfnissen des täglichen Lebens, oder der wissenschaftlichen Forschung, oder der künstlerischen Bethätigung dienen mag, es ist nicht willkürlich erdacht und nicht geschaffen, sondern gehört dem objektiven Sachverhalt an, der eben als Objekt der Forschung resp. der künstlerischen Darstellung vorausgesetzt wird (cf. Grundzüge S. 203), und es ist nur die außergewöhnliche Schärfe des Blickes, die außergewöhnlich feine Empfänglichkeit und eigenthümliche Gestaltung des Gefühlslebens, verbunden mit der Schärfe der Unterscheidung und der Herrschaft über ein reiches Material, welches den feinsten Zusammenhängen nachzuspüren befähigt, wodurch das Neue entdeckt wird, was eben deswegen Idee zu seyn scheint, weil die Mittel der Auffindung in einer außergewöhnlichen den andern verborgenen subjektiven Befähigung bestehen. Bei den Kunstprodukten im weitesten Sinne, welche den Bedürfnissen des täglichen Lebens dienen, ist nun freilich von Idee nie die Rede, weil ihr Zweck nicht direkt aus dem Wesen des Denkens oder der ursprünglichen Werthschätzung stammt, sondern den Leibesbedürfnissen, den Umständen des Ortes und der Zeit und zugleich einer wandelbaren Geschmacksrichtung angehört. Doch aber spricht man von Idealen auf diesem Gebiet, und wenn die Anwendung dieses Wortes auch immer eine scherzhafte ist, so muß doch auch der Scherz einen Sinn haben. Dieser liegt darin, daß der bloße Begriff einer geforderten Leistung von jeder möglichen Störung und Unvollkommenheit der Ausführung abstrahirt, und indem er diese Möglichkeit vollständig ausläßt, die geforderte Leistung in absoluter Vollkommenheit denken läßt (Grundzüge S. 93).

Sehen wir von den verfügbaren Mitteln der Ausführung ab, so fällt Idee und Begriff des Kunstproduktes zusammen. Der

Unterschied stellt sich ein, wenn wir, meist aus Befangenheit in den überlieferten Vorstellungen, dabei an die Stoffe und ihre Zubereitung denken, welche gegenwärtig einzig tauglich zu seyn scheinen, und an die Werkzeuge und ihre Benutzung. Hier ist die Quelle aller unvermeidlichen Unvollkommenheiten, deren Möglichkeit in bestimmter Spielweite bei dem Begriffe des Dinges mitgedacht zu werden pflegt. Hierüber und speciell über die Stellung, welche der Stoff, aus dem ein Kunstprodukt bereitet wird, im Begriffe desselben hat, vgl. Erk. Log. § 137.

In dieser Analogie wird man auch allen menschlichen Einrichtungen „eine Idee" zu Grunde legen können, insofern eine präcisirbare Leistung einem ganz bestimmten Bedürfnisse entsprechen soll. Aber wenn wir uns an die Erfahrung halten, um den Begriff solcher Einrichtung, welche mit einem bestimmten Namen bezeichnet wird, zu eruiren, so spielen die Vorstellungen der Menschen mit, welche je nach ihren Bildungsgraden und nach der bestimmten Richtung, in welcher ihre Entwicklung erfolgt ist, selbst über ihre eignen Bedürfnisse und deren Befriedigung sich sehr verschieden gestalten, und so sind solche Einrichtungen bei ganzen Völkern und lange Zeiträume hindurch mit Unvollkommenheiten behaftet, welche eben der menschlichen Kurzsichtigkeit und Schwäche entspringen, und von Vorstellungen beeinflußt, welche von der Idee nicht gefordert sind, ihr sogar zum Theil widersprechen.

Wenn letzteres nicht der Fall wäre, so wäre gar nicht zu begreifen, wie überhaupt von Korrekturen und Vervollkommnungen solcher Einrichtungen gesprochen werden könnte, falls sie nicht blos die Mittel zum nächsten klar erkannten Zwecke betreffen, sondern die nächsten mitgewollten Zwecke von dem Standpunkte des höheren Zweckes korrigiren und als mißverständliche darthun. So hat das bessere Verständniß der Idee der Strafe gezeigt, daß die einst vermeintlich in ihrem Interesse unternommene grausame Quälerei und Verstümmelung des Strafwürdigen gar nicht von ihr gefordert ist.

Es versteht sich von selbst, daß in diesen Anwendungen

des Wortes Idee Begriff und Idee sich nicht so trennen, wie bei den eigentlichen Ideen. Man kann, wie ich in der Erk. Log. gethan habe, was hier Idee hieß, als den eigentlichen richtigen Begriff der Sache bezeichnen, insofern ja, wie oben so eben bemerkt wurde, diese Idee gewiß dem objektiv Vorhandenen angehört, nur eben daß es nur allmälig, erst im Laufe der Entwicklung sich zeigen und zwar zuerst nur dem Blicke hervorragend begabter Einzelner sichtbar werden kann. Insofern also haben wir ein volles Recht eben dies den eigentlichen Begriff der Sache oder ihr begriffliches Wesen zu nennen, dessen Erforschung und Erfassung dann freilich eben der steten Korrektur fähig und bedürftig ist. Dem gegenüber steht die oberflächliche Begriffsfabrikation, welche nach bekannter Vorschrift das Gleichartige in den zur Zeit erreichbaren Erfahrungen zusammenfaßt. Wenn aber überhaupt dieses Gleichartige, schon aus dem bloßen Begriffe des Gleichartigen oder Gemeinschaftlichen, nicht genügen kann, die Verunreinigung mit Zufälligem und Unwesentlichem zuläßt, wenn also schon blos behufs Durchführung dieser Vorschrift zu einem brauchbaren Ergebnisse der Unterschied des Wesentlichen vom Unwesentlichen und des Zusammengehörigen von dem nur zufällig Zusammenseyenden unentbehrlich ist, so ist es die Aufspürung des tiefsten inneren Zusammenhanges, welche erst ein Zusammengehören erkennen und einzig und allein über Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit entscheiden läßt, also das, was man auch bisher Begriff genannt hat, konstituirt. Es an dieser Stelle Idee zu nennen, hatte nur den Zweck, in der eventuellen nur relativ gültigen Anwendbarkeit des Wortes die Konsequenzen seines eigentlichen ursprünglichen Sinnes sehen zu lassen. Einen Unterschied zwischen Idee und Begriff könnte man nur etwa noch darin finden, daß der Begriff in seiner vollkommensten Erfassung (das Ideal des Begriffes) nicht nur jenes auch Idee nennbare Wesen der Sache, sondern eben aus ihm und der ganzen Menschennatur zugleich die Geschichte seiner Entstehung und Vervollkommnung und alle Möglichkeiten seiner je nach Umständen der Zeit und des Ortes in den verschiedenen Ge-

schlechtern sich verschieden vollziehenden Ausgestaltung resp. Verunstaltung und Verquickung mit Unwesentlichem begreifen läßt.

Ob und wie es auch vielleicht von Naturprodukten eine Idee geben könne, haben wir nun zum Schluß zu fragen.

Der Begriff der unorganischen Stoffe besteht, wie jeder andere, in dem Gesetze resp. dem System gesetzlicher Vorgänge, durch welche unter bestimmten Umständen Gebilde von der und der Beschaffenheit entstehen und bestehen. Wenn der Kreis dieser Beschaffenheiten irgend wie modificirt wird, so sind wir dessen gewiß, daß diese Modifikation in einer Abänderung der zusammenwirkenden Umstände ebenso naturgesetzlich begründet ist, aber nichts berechtigt uns, eine solche Modifikation als Störung oder Verunstaltung anzusehen. Für unsern Geschmack, für unsere Zwecke mag ein Stoff besser und brauchbarer seyn als der andere, aber diese Brauchbarkeit für uns können wir nicht einschränkungslos als *seine* Vollkommenheit ansehen. Bei allen Kunstprodukten und entsprechend bei allen menschlichen Einrichtungen war ihr Zweck ihr Wesen; wenn wir nicht eine längst überwundene Teleologie restauriren wollen, nach welcher jeder Stoff seine Bestimmung und mit ihr sein Wesen in seiner Verwendbarkeit für unsere Zwecke hat, so haben wir nirgend einen Anhalt dazu, die durch besondere Umstände hervorgebrachte Unverwendbarkeit oder geringere Verwendbarkeit eines sonst verwendbaren Stoffes als eine Störung, als Unvollkommenheit desselben anzusehen. Wenn ein Stück oder ein Quantum eines Stoffes als Ideal in seiner Art bezeichnet wird, was doch eine Idee desselben voraussetzt, so ist entweder jene unhaltbare Teleologie acceptirt, indem seine Brauchbarkeit für uns seine Vollkommenheit, und dieser sein Zweck seine Idee ausmacht, oder die Unterscheidung erfolgt aus subjektiven Geschmacksrücksichten und überhaupt in völliger Unklarheit über den verhandelten Begriff. Doch wenn wir von der ganz allgemeinen Ueberzeugung ausgehen, daß das in sich zusammenstimmende Weltganze einen Sinn haben müsse, d. h. irgend wie doch dem an-sich-Guten dienen müsse, dann könnte auch jede Art von Stoffen und zugleich die ganze that-

sächliche Vertheilung derselben und jede hieraus irgend wo und irgend wann erfolgende Modifikation eines Stückes oder Quantums eines solchen ihre Bestimmung als ein Glied dieses Ganzen haben, und diese Funktion als Glied des Ganzen, ihr Antheil an „dem Sinne der Welt" wäre seine resp. ihre Idee. Aber diese Idee, eben nur postulirt, für uns zur Zeit unnahbar, wäre ganz verschieden von dem Begriffe eben dieser Dinge, welcher ja sein ganzes Wesen in der Erkenntniß und präcisen Formulirung des Gesetzes hat, nach welchem sie entstehen und verharren, sich unter den und den Bedingungen so und so ändern resp. vergehen. Dann ist, obgleich eine Idee von ihnen existirt, doch von keinem Ideal derselben zu sprechen. Denn wenn in diesem Sinne Alles seine bestimmte Stelle hat und etwas von dem höchsten Zwecke Gewolltes, ihm Dienendes leistet, so ist wiederum gar kein Anhalt dafür vorhanden, irgend eine Affektion oder Abänderung, die ein Stofftheil hier oder da naturgesetzlich erleidet, als eine Störung seines Wesens oder als ein Zurückbleiben hinter seiner Idee aufzufassen.

Ganz anders verhält sich dies bei allen organischen Wesen. Auch wenn wir von aller Verwendbarkeit für uns absehen, so liegt in ihnen selbst ein Maßstab, welcher bestimmte Modifikationen resp. Beschaffenheiten als Störung und Krankheit oder Unvollkommenheit qualificiren läßt. Wenn wir auch bei den Pflanzen von der Frage ihrer Beseeltheit und ob sie Lust und Unlust fühlen ganz absehen, so wissen wir doch die lebende Pflanze von der abgestorbenen zu unterscheiden, und kennen die Bedingungen ihres Lebens und ihres Absterbens und können demgemäß auch einen Uebergang von jenem zu diesem, können kräftiges Leben von dem dem Tode sich nähernden unterscheiden. Bei den Thieren kommt das Gefühl der Lust und Unlust und ihr Wille zum Leben als klares ausschlaggebendes Moment hinzu.

Bei dieser Qualificirung mancher Beschaffenheiten der Dinge als Störungen oder Unvollkommenheiten, also als nicht seyn sollender, ist das Seynsollende offenbar die Existenz des Individuums resp. ihre Sicherung, seine Widerstandsfähigkeit gegen

ungünstige Einwirkungen. Wir haben aber zu fragen, was es denn für Einflüsse seyn mögen, welche die Existenz eines Pflanzen- oder Thierindividuums bedrohen oder erhalten und fördern, und da erfahren wir, daß diese Wirkungsweise oder diese Fähigkeit, solche Einwirkungen aus den und den Dingen und Ereignissen zu erleiden, zu dem Gesetze gehört oder unmittelbar aus dem Gesetze fließt, welches die Art resp. die Gattung, zu welcher das Individuum gehört, ausmacht. Nun sind aber die thatsächlichen ungünstigen Einwirkungen, welche Abnormitäten und Unvollkommenheit aller Art hervorbringen, auch naturgesetzlich entstanden und so ist das Verhältniß zwischen diesen naturgesetzlichen Wirkungen festzustellen. Das Gesetz, welches die Arten und Gattungen ausmacht, hat konkrete Existenz natürlich nur in seiner Wirksamkeit und hat diese nur an und in den einzelnen Stofftheilen, welche sich hier und da vorfinden. Daß diese aber sich hier und da vorfinden, ist nicht aus eben diesem Gesetze zu verstehen. Gewiß geschah es nach eben diesen Gesetzen, daß an den gedachten Orten stoffliche Gebilde der und der Art entstanden, aber nicht ohne auf's Neue der Voraussetzung zu bedürfen, daß die und die Stofftheile wiederum vorher an den und den Orten vorhanden waren. Dieses immer auf's Neue vorausgesetzte eigenthümliche Nebeneinander von Stofftheilchen bestimmter Art und Menge behält also für uns, wie weit wir auch zurückgehen mögen, den Charakter der bloßen nicht weiter erklärbaren Fakticität, weshalb ich es als „ursprüngliche Thatsache" bezeichnet habe (Grundzüge § 21 u. 22). Wir können zwar vom Erfolg aus die Nothwendigkeit derselben behaupten, weil sonst eben wir in dieser Welt nicht existiren würden, aber diese sich ganz im Allgemeinen haltende Einsicht hebt doch im Gegensatze zu den aus erkannten Naturgesetzen sich ergebenden Erklärungen den Charakter der bloßen Fakticität, welcher den unentbehrlichen Voraussetzungen jeder solchen Erklärung eines Ereignisses anhaftet, nicht auf.

Trotz aller Unverfolgbarkeit dieser Gedanken können und müssen wir also doch im Begriffe genau unterscheiden, was in

den Individuen hier und da aus der Nothwendigkeit der ursprünglichen Thatsache stammt und was dem Gesetze der Art und Gattung angehört, welches ja freilich nur in den individuellen Stofftheilen hier und da, also zusammen mit jenem wirken und konkrete Existenz gewinnen kann. Wie dieses letztere nun zu denken ist, hat die Begriffslehre in der Erk. Log. im Allgemeinen dargethan, und könnte ich an Beispielen nur dann veranschaulichen, wenn die Botanik und Zoologie eben das nöthige Material schon jetzt böten, was nicht der Fall ist. Nur auf die eine wichtige Erkenntniß habe ich hier aufmerksam zu machen, daß die Begriffe der Organismen sich nicht aus den Begriffen einfacher Erscheinungselemente, welche zusammengehörten, bilden, sondern daß sie nur unter Voraussetzung des schon gewonnenen Stoffbegriffes und seiner möglichen Arten aus den Begriffen von stofflichen Theilen, welche insofern zusammengehören, als einer die Bedingung der andern ist und jeder etwas leistet, was der Leistungen anderer als seiner Voraussetzungen bedarf, konstruirt werden können. Von diesem Standpunkte aus ist die logische Begriffslehre wohl im Stande die fließenden Uebergänge in der organischen Welt und die Entwicklung der Arten verstehen zu lassen, nur freilich nicht, was eben zu ihren Vorzügen gehört, ohne zugleich die Bedingungen zur Entstehung und Umbildung von Arten, welche der Weltlauf bietet, als Entwicklungsstadien eines Ganzen aufzufassen. Die angedeutete logische Lehre ist aber auf ihrem Wege, d. i. dem der erkenntnißtheoretisch-logischen Untersuchung, zu dem Ergebniß gelangt, daß die Begriffe der Organismen gar nicht anders als von Seiten ihrer naturgesetzlichen Entstehung konstruirbar sind, und wie viel auch noch an der Ausführbarkeit fehlen mag, der Begriff der Sache ist klar: das Gesetz kann nur aussprechen, daß, „die und die Bedingungen“ immer vorausgesetzt, sich lebende Wesen bilden, welche die und die Organe haben. Die Organe selbst haben ihren Begriff in der Funktion, und wenn es speciellere Charakterisirung der Organe gilt, so wird auch diese nur durch Beziehung auf die

Funktion geleistet, und die charakteristische Eigenthümlichkeit einer Art wird immer nur durch die Angabe ihrer Organe und ihrer Stellung und Gliederung und der Art, wie sie unter den gegebenen äußeren Umständen ihre Leistungen vollbringen und zusammenwirken, dargestellt werden können. Die Charakterisirung geschieht also wesentlich durch lauter Begriffe von bestimmten Leistungen, welche der Ernährung, Fortpflanzung, der Bewegung, den Sinnesempfindungen und dem höheren psychischen Leben angehören. Fassen wir nun das System einander fordernder Leistungen in's Auge, so ist nicht der mindeste Anhalt dazu vorhanden, bei der einen oder andern in Gedanken etwas abzuziehen oder hinzuzusetzen, und so müßte ein Exemplar, welches eben einschränkungslos diesen Begriff realisirte, ein „Prachtexemplar", ein „Ideal" dieser Art seyn. Auch was wir vom ästhetischen Standpunkt aus in dieser Art schön nennen und was von psychischen Leistungen, welche von der Leibesorganisation bedingt sind, für sie charakteristisch ist, alles dies wird vollkommen, so wie es eben der dargestellte Begriff der Art verlangt und möglich macht, vorhanden seyn. Ist dies ein Ideal dieser Art, so wird, was ich eben als ihren Begriff dargestellt habe, die Idee derselben seyn müssen, widrigenfalls auch der Name „Ideal" unanwendbar wäre. Wenn die Idee in dieser Anwendung sich noch vom Begriffe unterscheiden soll, so wäre es wieder nur darin, daß letzterer die aus der „ursprünglichen Thatsache" stammende nothwendige Möglichkeit und mögliche Nothwendigkeit, daß unter gewissen Umständen, deren fast immer und überall vorhanden sind, die Ausbildung und Gestaltung der Organe resp. einzelner von ihnen und demnach auch des ganzen Individuums die gedachten Leistungen nicht vollständig vollbringen läßt, das Exemplar also zu einem minder vollkommenen macht, mit umfaßt.

Ich erwähne auch hier, um Mißverständnissen vorzubeugen, daß ich nur den Zusammenhang aufzeigen wollte, welcher der Anwendung des Wortes Idee in diesem Falle, wenn sie überhaupt einen Sinn haben soll, einzig zu Grunde liegen kann,

ohne diese Anwendung empfehlen zu wollen. Jedenfalls müßten wir das, was in diesem Sinne die Idee umfaßt, auch zum Begriffe rechnen und diesen von jener nur durch das eben angedeutete plus unterscheiden, widrigenfalls überhaupt von einem Begriffe von diesen Dingen keine Rede mehr seyn könnte.

Von dem oben entwickelten teleologischen Standpunkte aus endlich ließe sich für jede Art und Gattung, wie sie eben der Weltlauf in seiner Entwicklung entstehen und sich umändern läßt, eine bestimmte Stelle postuliren, die sie im Ganzen einnehme. Wenn dieses Ganze in einer letzten Instanz irgend wie dem Guten dienen muß, so müssen die einzelnen Arten und Gattungen der Dinge hieran ihren Antheil haben, und auch diese ihre Stelle, diese ihre Funktion könnte ihre Idee genannt werden, aber diese Anwendung des Wortes steht nicht der vorigen entgegen, sondern setzt sie voraus; denn der gedachte Zweck kann ja nur durch das Gesetz der Art realisirt werden.

Der Widerspruch, daß von diesem Standpunkte aus jede Abweichung oder jedes Zurückbleiben hinter der Idee ein partielles Nichterreichen des Zweckes, sogar eine Bekämpfung desselben wäre, und daß doch von jenem allgemeinen teleologischen Standpunkte aus, von welchem ja der Zweck der Arten und Gattungen erst sein Recht und seine Geltung hat, doch auch allem Einzelnen, auch dem Bösen und dem Uebel eine Stelle im Weltganzen und, — wäre es uns auch noch so unbegreiflich, — ein Antheil an der Wirkung des Guten zugewiesen wird, dieser Widerspruch behebt sich sehr einfach, wenn wir die Einzel- oder Theilzwecke der Arten und Gattungen in bestimmter Relation denken, so daß sie im Ganzen zwar ein Ziel darstellen, aber nicht ausgeschlossen ist, daß doch auch alles Verfehlen desselben, wie es der Weltlauf mit sich bringt, in eben diesem unerforschlichen Plane seine Stelle und Bedeutung hätte. Viel bekannter ist uns dieser Gedanke in der Anwendung auf die „Bestimmung" des Menschen und das thatsächliche Zurückbleiben der Einzelnen hinter ihr. Da gehört die langsam mühevolle Entwicklung des Menschengeschlechtes und der stete Kampf gegen

das Uebel und das Böse eben selbst jenem unerforschlichen Welt-plane an. Eine relative Freiheit hiermit zu reimen, ist ja bekanntlich versucht worden. Ueber diese Frage selbst zu entscheiden, war hier nicht meine Absicht. Ich wollte nur den Begriff der Idee und die möglichen Anwendungen dieses Wortes klar machen. Auch die letztgenannte ist unter den erwähnten Voraussetzungen nunmehr verständlich. Auf die „absolute Idee" einzugehen, muß ich mir versagen, weil ich dazu meine ganze Auffassung des Hegel'schen Systemes auseinandersetzen und begründen müßte, was hier zu weit führen würde.

Fortlage als Religionsphilosoph.

Von

Rudolf Eucken.

Der vor Jahresfrist von uns geschiedene Fortlage gehörte zu den Naturen, deren Wirken nach außen kein volles Bild der thatsächlichen innern Bewegung und Förderung gibt. Sein Sinn war so überwiegend in die stille Tiefe des Lebens gerichtet, alle Forschung war so ganz Selbstzweck, und die allseitige Belebung und Erfüllung des geistigen Daseyns so voll befriedigender Lohn für alle Mühe und Arbeit, daß die Sorge um den äußern Erfolg darüber ganz verschwand. In dieser Gesinnung vermochte F. es, große Gebiete der Wissenschaft mit eindringender Arbeit zu durchforschen und in stillem sinnigem Leben und Weben ein in der Jugendzeit begonnenes treu bis zum Alter und Ende festzuhalten, ohne Drang damit herauszutreten auf den lärmenden Markt der großen Welt. Dies gilt insbesondere von der Religionsphilosophie, dem Allerheiligsten seiner Arbeit. Die religiösen Probleme beschäftigten ihn von früh an und erregten sein philosophisches Denken mächtig, namentlich vielleicht deswegen, weil verschiedene Richtungen in seinem Wesen lagen, deren Ausgleichung seinem Denken immer neue Aufgaben stellte. Von Natur besaß er einen Zug, den man — das Wort im besten Sinn verstanden — einen mystischen nennen könnte, ein

Streben nach gemüthvoller Aneignung des Alls, nach Ein-
fügung des individuellen Daseyns in das einheitliche Ganze der
geistigen Welt; zugleich aber erfüllte ihn ein männliches Ver-
langen, alles Ergriffene und Werthgehaltene zur wissenschaft-
lichen Klärung, zur vollen Durchleuchtung, zur rationellen Be-
gründung zu bringen. So trafen bei den religionsphilosophischen
Problemen die mächtigsten Triebkräfte seines Geisteslebens zu-
sammen; darum zogen jene ihn immer wieder zu sich zurück,
oder vielmehr sie blieben ihm bei aller Denkthätigkeit im Grunde
seines Gemüthes gegenwärtig. Nach außen aber ist davon
wenig hervorgetreten. Wohl aber enthält sein literarischer Nach-
laß eine Fülle hierhergehöriger Abhandlungen in verschiedenen
Stufen wissenschaftlicher Durcharbeitung, mehrere offenbar zur
Veröffentlichung bestimmt. Eine derselben, die besonders zum
Druck geeignet schien („Das Menschheitsideal der Moralität
nach dem Christenthum"), ist vor kurzem im 9. Bande der
Jahrbücher für protestantische Theologie erschienen. Aber so
dankenswerth diese Veröffentlichung ist, sie vermag naturgemäß
kein volles Bild der religionsphilosophischen Ueberzeugungen des
Verewigten zu geben. Und doch dürfte ein solches einiges
Interesse besitzen, nicht nur für seine näheren Freunde und Be-
kannte, sondern für alle, die ihn als einen tiefempfindenden
und charaktervollen Mitstreiter in dem Kampf um die Wahrheit
schätzten, und die daher sein Andenken in Ehren halten. So
mag es nicht unstatthaft erscheinen, wenn wir auf Grund des
uns vollständig vorliegenden handschriftlichen Materials in aller
Kürze die Hauptpunkte seiner religionsphilosophischen Lehren und
Ueberzeugungen festzustellen versuchen. In eine Kritik gehen wir
nicht ein, und wir glauben überhaupt unserer Aufgabe am besten
zu dienen, wenn wir persönlich hinter dem Gegenstande möglichst
zurücktreten. Zuvor möge aber noch die Bemerkung gestattet
seyn, daß die mir vorliegenden Ausarbeitungen freilich ver-
schiedenen Epochen des Lebens angehören, aber in den Grund-
gedanken doch wesentlich zusammenstimmen. Nur darin möchte
eine Art Verschiebung vorliegen, daß frühere Schriften mehr

Hinneigung zur speculativen Construction bekunden, spätere dagegen engere Verknüpfung der eignen Gedanken mit dem Geschichtlichen. Aber weder in Inhalt noch in Methode ist eine eigentliche Wandlung eingetreten. — Die Religionsphilosophie steht bei Fortlage in enger Verbindung mit dem ganzen Systeme. Grundlage auch für sie ist die These des Idealismus von einem einheitlichen geistigen Leben als Grund und Wesen des Seyenden. „Metaphysik und Religionsphilosophie haben beide zum Gegenstande das höchste Wesen als den Urgeist. Die erste nach der Idee des höchsten Wahren, die zweite nach der Idee des höchsten Guten." Innerhalb des Geisteslebens aber nimmt nach Fortlage's sich hier an Fichte anschließender Ueberzeugung die praktische Vernunft den Vorrang vor der theoretischen ein. Was ferner Religion und Moral anbelangt, so ist die Religion „Vollenderin der Moral, indem sie die Kluft vom Wollen zum Vollbringen ausfüllt". Was die Moral „von der Willensseite", das ist die Religion „von der Kraftseite". Es heißt aber auch geradezu: „Moral ohne Religion ist wie mechanische Routine ohne inneres Verständniß." Daher ist die Religionsphilosophie der höchste Theil der Moral als Wissenschaft. Fragen wir nun zunächst nach den Wurzeln, welche die so gefaßte Religion im menschlichen Geiste hat.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet bei Fortlage der „Religionstrieb", entsprechend seiner psychologischen Ansicht, nach welcher der Trieb als „eine nach Zielen hinstrebende, also zweckmäßig (regulirt) wirkende Kraft" recht eigentlich ein Lebewesen begründet und seine Natur ausmacht. Die Triebe aber zeigen verschiedene Stufen, bei den Pflanzen und Thieren wirken sie zur Gestaltung und Selbsterhaltung, „im Bewußtseyn" aber „beginnt eine neue Gesetzlichkeit von Processen höheren Grades, wobei die Gesetze der blinden Triebsphäre zwar nicht umgestoßen oder verändert, wohl aber die nach ihnen verlaufenden Processe durch Triebhemmung gestört und modificirt werden". „Das moralische Bildungsstreben beruhet auf dem Gegensatz zwischen edlen Trieben oder Vernunfttrieben und unedlen oder Natur-

trieben, welche sich durch jene veredlen lassen. Die Vernunfttriebe sind die aus dem Bewußtseyn und aus seinen Vorstellungen entspringenden Triebe, die Naturtriebe sind die außerhalb des Bewußtseyns entspringenden Triebe." Der Religionstrieb kann im Verhältniß zu den niedern Trieben geradezu als Kraft der Hemmung gefaßt werden. „Der Religionstrieb als ein Trieb nach absoluter Triebhemmung führt als sein Ziel die Idee einer Heiligung und Verklärung unseres Wesens in einen Zustand mit sich, in welchem die egoistischen Triebe der Natur gänzlich ihre Gewalt verloren haben, und welcher folglich die Grenzen dieses Lebens übersteigt." „Die Religion in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung ist das lebendige Sich-Regen und Bewegen dieses Religionstriebes als des zweiten Grundtriebes der menschlichen Natur." Das soll aber ja nicht so verstanden werden, als sey das Ganze bloß ein subjektiv-psychischer Proceß, sondern das Wesentliche ist die in objektiven Zusammenhängen begründete Erhebung zum göttlichen Seyn. Es sind „moralische und religiöse Triebe der Ausgangspunkt der Untersuchung nicht als Princip, sondern als die heuristische oder empirische Grundlage. An der Erfahrung entwickelt sich immer das Denken, so auch hier. Aber was in der Erfahrung das erste ist, ist in der Sache selber immer das zweite. So steigt man hier wie auf ein Gebirge hervor".

Empirischer Ausgangspunkt des religiösen Lebens sind die religiösen Grundgefühle. Denn wie sich überall in der Erfahrung (nicht dem Wesen nach) das Bewußte aus dem Unbewußten entwickle, die Perspective aus dem Augenmaß, die Logik aus dem blinden Räsonnement, so entwickle sich die Moral aus den sittlichen, die Religion aus den religiösen Gefühlen. Als primäre religiöse Gefühle aber sieht F. diejenigen unter den moralischen an, welche dazu dienen, eine im Schlummer liegende moralische Anlage zu einem selbständigen Leben zu erwecken, und so beschaffen scheinen ihm vornehmlich Mitleid und Reue. Daß sich aber von solchen Gefühlen aus ein selbständiges religiöses Leben aufbaue und befestige, dazu liege der „stärkste Beweggrund

in dem Bedürfniß, welches den Menschen in zweifelhaften, gefahrvollen und bedrängten Lebenslagen ergreift, mit höhern Kräften als den menschlichen im Bunde zu stehen, und auf deren Hülfe beim Versiegen der menschlichen Kraft rechnen zu dürfen". „Aus bloßem Nachdenken hat nie eine Religion ihren Ursprung genommen." Vielmehr „erweckt das von den religiösen Beziehungen, in denen der Mensch steht, lebendig ergriffene Gefühl eine Zuversicht auf deren wirklichen Bestand", und diese Zuversicht pflegt man religiösen Glauben zu nennen. Die Unerläßlichkeit unserer moralischen Aufgabe und das Unvermögen, sie aus eigner Kraft zu erfüllen, erwecken das Verlangen nach übermenschlicher Hülfe, und da dies Verlangen in der vernünftigen Natur des Menschen seine Stütze findet, ja da es mit ihr wesentlich gesetzt ist, so steigert es sich zur festen Ueberzeugung, zur Zuversicht. Werthvoll aber ist das Gefühl vornehmlich als Keim weiterer Entwicklung. Es ist dasselbe kein gesondertes „Seelenvermögen neben Denken und Wollen, sondern ein universeller oder alldurchdringender Lebensquell, worin daher immer zugleich und unzertrennlich Willensantriebe und Erkenntnißanfänge mitgesetzt sind, aber jene auf unsichere und schwankende, diese auf dunkle und unklare Weise". So hoch daher das Gefühl als Ausgangspunkt zu schätzen ist, es darf in Hinblick auf die letzten Ziele nur als vorbereitendes und stellvertretendes gelten. Es tritt als unentbehrliche Ergänzung in dem Maße ein, als die reine Denkentwicklung zur Erreichung ihrer Ziele sich noch zu schwach zeigt, aber „aus dem Gefühl als solchem ist wenig zu machen", „dem bloßen Gefühl ermangelt sowohl die Würde als die Festigkeit". Dasselbe bedarf daher in doppelter Hinsicht einer Weiterbildung. Einmal muß sein Inhalt eine Verdeutlichung und Verschärfung aus dem Erkenntnißtriebe empfangen, der zu höhern und höchsten Begriffen hinleitet. Hier gelangt das Apriori zum Bewußtseyn, das nicht etwa mit fertigen Sätzen im Geiste vorgefunden wird, wohl aber mit dem vernünftigen Wesen und Streben innerlich gesetzt ist, und daher nur der Aufhellung bedarf, um

als wahres und nothwendiges einzuleuchten. Ferner aber darf das religiöse Leben nicht in der dumpfen Abhängigkeit beharren, welche es auf der Stufe bloßen Gefühles einnimmt. „Würde sowohl als Festigkeit des Glaubens beruhen vielmehr darin, daß bei ihm die That eines sittlichen Entschlusses in Mitwirkung tritt." Aus eignem Kämpfen und Ringen muß der Glaube erwachsen, er muß, hinausgehend über ein durch unmittelbares Gefühl bestimmtes Fürwahrhalten, ein selbsterzeugter und damit ein moralischer werden. Dieser „selbsterzeugte Glaube hat seinen letzten Grund niemals in der Wissenschaft, sondern immer in einer mit der moralischen Willensrichtung des Menschen enge zusammenhängenden Gemüthsverfassung: diese moralische Grundlage des Glaubens ist als in sich selbst gegründet vollkommen unerschütterbar".

Es besteht aber ein solcher Glaube „in der moralischen Zuversicht, durch welche die Begriffe der Pflicht, der Gottheit und der Unsterblichkeit der Seele in uns Wurzel schlagen". Die damit verbundene „lebendige Zuversicht in die unbedingte Bereitschaft des Urquelles des Guten zur Hülfe" ist durchaus nicht zu verwechseln mit religiöser Erkenntniß: während diese als Wissenschaft allgemein ist, wird der Glaube „als eine auf praktischer Lebenserfahrung beruhende Zuversicht in einem jeden moralischen Einzelwesen seine eigenthümliche Gestaltung gewinnen". Sofern nun der Glaube im oben erwähnten Sinne ein bloß gefühlsmäßiges Fürwahrhalten ist, wird er, als eine vorbereitende Stufe der Einsicht, der Prüfung und Reinigung durch die Wissenschaft bedürfen; sofern er aber mit unserer moralischen Thätigkeit zusammenhängt, vermag er der Wissenschaft seinerseits eine Unterlage zu bieten. Das Gefühl aber, das dem auf diese Stufe erhobenen religiösen Leben eigenthümlich ist, das reine Religionsgefühl, ist das der Befreiung.

Beide Ziele nun aber, Selbständigkeit des Wollens und Klarheit der Einsicht, werden nach Fortlage's Ueberzeugung auf Einem Wege erreicht: durch die Erhebung des Lebens zum

Bewußtseyn, und damit zur reinen Geistigkeit. Seine Lehre vom Bewußtseyn hat eine eigenthümliche Ausprägung. Zunächst tritt er zur Abwehr entgegenstehender Ansichten dagegen auf, daß das Bewußtseyn, weil es für unsern menschlichen Lebenskreis und für unser Auge später in die Erscheinung trete, seinem Wesen nach als ein nachträgliches und nebensächliches zu gelten habe. Nimmer kann das Bewußtseyn von irgend einem andern abgeleitet werden, namentlich auch nicht von einem angeblich ursprünglich unbewußten, vielmehr haben wir das Geistige seinem Wesen nach als bewußt zu fassen und das unbewußte, das wir antreffen, von da aus zu verstehen. „Die Vorstellungen werden nicht vorgefunden und vom Bewußtseyn nachträglich erleuchtet, sondern sie sind alle nichts als Produkte der Denkfunction, sich selbst bethätigendes Bewußtseyn.“ Das Bewußtseyn aber haben wir seiner Tiefe nach nicht als ein in Einzelwesen zersplittertes, sondern als ein einheitliches, alle besondern Geisteswesen zusammenhaltendes anzusehen. In dem Bewußtseyn bezeigt sich das Wirken einer universalen Vernunft, und so vollziehen wir das, was wir in ihm erleben, nicht von uns als Einzelwesen aus, sondern als integrirende Theile des Gesammtsubjektes. „Das Vermögen des Bewußtseyns ist nicht ein im persönlichen Individuum verstecktes Wesen, welches hervorspränge, sondern der allumgebende Aether absoluter Thätigkeit, das Sonnenlicht der allgemeinen Vernunftatmosphäre.“ „Alle vernünftigen Subjekte nehmen als solche unmittelbaren Antheil an der Thätigkeit des apriori denkenden und anschauenden Absoluten und stehen folglich, soweit diese Thätigkeiten reichen, in einer unmittelbaren und vollkommenen Einigung mit demselben.“

Die Denken und Wollen zugleich umfassende Durchkämpfung und Läuterung des Lebens zum Bewußtseyn hin bedeutet daher, daß „das sinnliche Einzelsubjekt dem Zustrome der allgemeinen Vernunftthätigkeit geöffnet, und dadurch zu einem erkennenden Gemeinsubjekt erhoben wird.“ „So viel in einem Wesen Bewußtseyn ist, so viel ist darin sympathetischer Trieb, so viel Weisheit, so viel Liebe. Das höchste Gut ist das höchste

Bewußtseyn, höchste Intelligenz." In dieser unmittelbaren Verbindung, ja Einigung des Strebens nach dem Guten und des nach dem Wahren erweist sich F. als unbedingten Platoniker. Theoretische und praktische Vernunft haben darnach nicht eigentlich verschiedene Kreise, sie wirken nicht erst nachträglich auf einander, sondern sie fallen im Wesen zusammen oder stellen sich doch nur als verschiedene Ansichten desselben Processes dar. Jedenfalls kann so das die Tiefe des Seyns aufnehmende Denken nie in einen Gegensatz zur Religion treten, da es vielmehr seinem Wesen nach Erhebung zum Göttlichen, Leben im Göttlichen ist. Von hier aus zeigt sich auch einleuchtend die Bedeutung der Religionsphilosophie, als des Ringens, den Inhalt des religiösen Lebens auf die höchste Stufe des Bewußtseyns zu erheben.

Wenden wir uns nunmehr dem Inhalte der Religion zu, wie ihn bei F. die Philosophie feststellt.

Die erste Aufgabe ist natürlich, die Idee Gottes zu gewinnen und das Verhältniß Gottes zur Welt aufzuhellen.

Zur Idee eines wahrhaft Seyenden, eines ὄντως ὄν gelangen wir, indem wir den Erfahrungsbegriff des Seyenden ergreifen und alle Beschränkungen und Bedingungen hinweglassen. Dieser Begriff des wahrhaft Seyenden muß aber von dem des Universums deutlich unterschieden werden. „Das Universum hat vermöge des Zeitbegriffes den größten Theil seiner eignen Existenz immer außer sich selbst. Da nun unter dem ὄντως ὄν der Inbegriff der reinen Existenz, ohne Mangel und Abwesenheit derselben, gedacht wird, so vollzieht damit der Begriff des ὄντως ὄν seine Trennung vom Begriffe des Universums." „Die Substanz der Naturwesen ist Trieb, wohnend in Triebräumen. Das ὄντως ὄν aber ist das, was dem Triebe und seinem Raum vorangeht." Das ὄντως ὄν würde außer allem Verhältniß zur Zeit stehen und als ewige Gegenwart zu denken seyn. So sehr alle weitern Bestimmungen dieses höchsten Seyns auf Schwierigkeiten stoßen, so sucht F. doch von verschiedenen Punkten aus sich dem Geheimniß zu nähern. Un-

mittelbar ist in dem Begriffe des Absoluten nur dieses enthalten, daß es auf unbedingte und vollkommene Weise sey. Aber es heißt dann weiter: „Das ὄντως ὄν kann nur gedacht werden als ein einziges Wesen, ohne Ursache und Grund." „Das Absolute ist für sich selbst Gemeinsubjekt. Es ist in Beziehung auf die Welt oder die entlaßbaren Triebströme ewige, spontane Aktivität, Spontaneität, aber gemeinschaftliche Willensaktivität, nicht einzelsubjektliche." Was das Verhältniß zum menschlichen Geiste anbelangt, so darf freilich niemals das in der Menschheit Geschehende als das Absolute gelten, da die Vernunft hier nur Phänomen, nicht Substanz ist, aber F. glaubt doch, von hier aus den höchsten uns zugänglichen Ausdruck für das Absolute zu finden. „Das reine Denken läßt sich mit dem letzten Grunde vergleichen, weil es von allen uns bekannten Bewegungen die einzige aus sich selbst herausgehende ist, oder die einzige, welche sich außerdem, daß sie von außen gereizt wird, auch selbst zu erregen vermag." Aber auch wenn es gestattet ist, den Idealgehalt menschlichen Wesens zum Ausgangspunkt für die Vorstellungen vom Göttlichen zu nehmen, so bleiben wir von einer adäquaten Erkenntniß desselben immer weit entfernt. „Wir fassen in den bekannten Eigenschaften vom absoluten Wesen, als einem anschauenden, denkenden, bewußten u. s. w., nur seine Peripherie, in den unbekannten Eigenschaften desselben, als des summum bonum oder summum appetibile, sein Centrum, welches daher Mysterium magnum genannt zu werden verdient."

Für allen Fortschritt in der Erfassung des höchsten Seyns ist aber dieses von entscheidender Bedeutung, daß Fortlage, auch hier sich an Plato anschließend, die Principien des Seyns und des Werthes letzthin zusammenfallen läßt. „Der Begriff des Werthes und der der Existenz sind Correlata. Daher ist ein Daseyn von höchstem Werth, oder welches seinen Werth in sich selbst hat, in der Idee identisch mit einem Daseyn von höchster Existenz, das seine Existenz in sich selbst hat, und schlechthin, nicht von anderswo entlehnt, Seyn und Wahrheit ist." Durch die Idee des Guten aber scheidet sich die Gottheit noch schärfer

vom Universum, von hier aus widerlegt sich auch der Gedanke einer bloßen Immanenz. Denn das Gute ist im Weltproceß erst Aufgabe und Ziel, es liegt daher seinem Wesen nach über und jenseits der empirischen Wirklichkeit. „Was im Begriffe das Erste ist, das ist in der Erfahrung das Letzte. Je weiter wir daher kommen im weltgeschichtlichen Proceß, desto mehr enthüllt sich das, was den Anfängen der Natur im Begriffe vorausgeht. Hieraus entspringt der Grundsatz der Transcendenz des göttlichen Wesens. Denn jedes Höhersteigen begründet nothwendig ein Tiefererkennen. Das höchste Wesen als Weltzweck ist daher das Gute, Transcendente, Unoffenbare." „Die immanente Gottheit ist nicht die ganze Gottheit, sondern der mitarbeitende Theil des ἀγαθόν." Aber wenn Gott nicht ein bloß Innerweltliches ist, so ist darum die Welt nicht ein Außergöttliches. Alle ihre Mannigfaltigkeit hat ihren Grund in Gott und wird von göttlicher Kraft durchweht. Wir verzichten hier auf eine Schilderung der Versuche Fortlage's, das Verhältniß von Gott und Welt zu einiger Begreiflichkeit zu bringen; im Allgemeinen wird man sagen dürfen, daß sein Standpunkt hier dem von Krause vertretenen und von demselben als Panentheismus bezeichneten am nächsten kommt. Eine gewisse Zurückhaltung hat F. auch hier bewahrt, hinsichtlich der nähern Vorstellungen vom Entstehen der Welt sagt er, daß sich hier „das Feld der Mythologie öffnet, welche zwischen der metaphysischen Idee einer Schöpfung aus Nichts einerseits und der moralischen Idee eines Falls der seligen Geister andererseits ihren breiten Spielraum" habe. — Wenden wir uns nunmehr zum Menschen, so finden wir ihn innerhalb der Welt in einer centralen Stellung. „Insofern im menschlichen Organismus sich die Synthesis der in den Naturprocessen getrennt und abgesondert dargestellten Vernunftfunctionen vollzieht, verdient derselbe den Namen eines göttlichen Ebenbildes. Auf der andern Seite darf er Mikrokosmus heißen, insofern er die Wesenheiten der niedern Organisationsstufen in seinem eignen Wesen untergeordneterweise mit enthält." Der Mensch als Sohn Gottes ist von den bloßen

Creaturen wohl zu unterscheiden. „Die Creaturen sind abgefallenes Laub, die Söhne sind wachsende Zweige." „Gott gebiert in uns beständig seinen Sohn, sobald wir selbst nur nicht gewaltsam dieses hindern." Wenn die Welt sich als ein sich selbst erhöhender Zustand darstellt, so muß der Mensch als eine Art von Erlösung erscheinen. In der geistig-sittlichen Natur des Menschen liegt auch die Gewähr seiner Unsterblichkeit. Sie ergibt sich an erster Stelle nicht aus mühsamer Schlußfolgerung, sondern sie ist unmittelbar in der Erhebung zu einer höhern Welt, einem überzeitlichen Leben, einer ζωὴ αἰώνιος enthalten. Von dem zu seiner Höhe gelangten Bewußtseyn heißt es: „Wie sollte es sterben können, da es nicht lebt, sondern nur in und über dem Leben ist?" „Wir leben schon in jener Welt, nur auf verborgene Weise." Von der Zeit aus angesehen aber wird sich das unsterbliche Leben als Hoffnung und Vollendung darstellen. „Es ist kein Gutes, das nicht rastlos nach dem Bessern strebt. Daher hat alles Gute diesen Blick in die Zukunft und den Fortschritt, dieses Prophetische in sich." „In Beziehung auf die moralische Weltordnung fordert der Glaube, daß eine Weltsphäre gegeben sey, in welcher die Thätigkeit des moralischen Gesetzes ihre Zwecke vollständig erreichen könne." Was nun aber den thatsächlichen Stand des Menschen anbelangt, so befinden wir uns erst am Anfange unseres Weges. Da der Mensch sich „aus dem unreifen Zustande in den reifen hineinentwickelt, so liegt es in seiner Natur, daß sich ein angeborner Hang zum Bösen in ihm vorfindet". Es wirkt in ihm neben dem Vernunfttriebe, und zunächst stärker als derselbe, der Trieb bloßer Selbsterhaltung, und es bedarf der so entzweite Mensch zur Ueberwindung des bösen Hanges einer innern Hülfe vom Urquell alles Guten. Daher erwacht das Verlangen nach Erlösung, das thätige Streben „aus dem äußern Sinn in den innern, aus der Welt in den Geist, aus der Welt, worin beide Triebe gemischt sind, in eine Welt, worin nur der sympathische ohne den egoistischen waltet". Es ist das aber nur möglich unter der Voraussetzung,

daß „der Urquell des Guten bereit sey, uns in jedem Augenblicke alle die moralischen Kräfte zu spenden, welche zu empfangen wir nur irgend fähig sind". Wie aber dieses Verlangen seine Erfüllung finde, das wird in der Betrachtung des Christenthums hervortreten, der wir uns nunmehr zuwenden. Wir dürfen uns hier aber kurz fassen, da die oben erwähnte Abhandlung über alle wesentlichen Punkte Licht verbreitet.

In der principiellen Auffassung des Christenthums treten namentlich zwei Punkte hervor. Einmal ist unserm Philosophen das Christenthum nicht ein particulargeschichtliches, sondern ein universales, die Höhe alles ächten Menschthums, daher alles zusammenfassend, alles zu sich hinziehend, alles durchdringend. Er verlangt, daß „das Christenthum sich zu einer Stellung emporarbeite, wo es sich als den principiellen Gipfel aller menschlichen Bildung und Cultur, der es seiner Anlage nach ist, auch wirklich und in allen Beziehungen begreift und bethätigt. Dieses kann aber nur geschehen, wenn es zugleich die niedern und seitab führenden Typen der Bildung und Cultur sowohl in seinem eignen Schoß, als außerhalb seiner Grenzen, mit Einsicht und Sanftmuth zu assimiliren, dadurch sich selbst zu verähnlichen, und die mehr oder minder verähnlichten als brauchbare Organe seiner Selbstbethätigung zu verwenden versteht". — Weiter aber galt ihm der Inhalt des Christenthums vornehmlich als ein moralischer. Dabei bedeutete selbstverständlich das Moralische nicht in engem Sinn Erfüllung einzelner Gebote oder Aneignung einzelner Tugenden, sondern vielmehr innerste Umwandlung des ganzen Lebens, die mittelbar ihren Einfluß auf alles erstreckt, was nur dem menschlichen Seyn angehören mag.

Des Nähern aber lehrt F. vom Wesen des Christenthums Folgendes: „Das Christenthum als der Typus des wiedergebornen Menschen beruht auf einer einzigen Grundidee, nämlich der Idee der Einigung zwischen dem Christus und seiner Gemeine, und weil die ganze Menschheit die Bestimmung hat, seine Gemeine zu werden, zwischen Christus und der Menschheit."

Dabei ist „Christus nicht der Name für eine Person, sondern für den Zustand aller der Personen, welche durch Einigung mit dem Urgeiste sich auf den überweltlichen Standpunkt erheben, auf welchem sie in eine vollkommene moralische Willenseinigung unter einander gerathen und dieselbe durch Handlungen bethätigen". Christus bezeichnet ihm „den idealen Menschen im Menschen, den unsterblichen Menschheittypus oder Menschencharakter, homo noumenon nach Kant, absolutes Ich bei Fichte".

Die Erhebung zum Christus, die reine Verwirklichung des Ideales ist aber zuerst vollständig durch Jesus vollzogen worden, er hat allen voran in Leben und Lehre zur vollen Wahrheit gemacht, „daß das moralische Leben der Menschheit der in die Erscheinung getretene Theil des göttlichen Lebens selbst sey, und daß gegen dieses in uns selbst und andern anschaubare göttliche Leben alles übrige anschaubare Daseyn nichts zu bedeuten habe, und für nichts zu achten sey".

Das in ihm Vollendete soll nun aber die ganze Menschheit aufnehmen und zu Einer Gemeine verbinden. Das Haupt dieser Gemeine bleibt in Ewigkeit Jesus. Aber nachdem einmal das göttliche Leben durchgebrochen ist, sollen Alle seine Nachfolger seyn, Alle werden was er war. „Die Idee der Wiedergeburt stellt, sobald man sie konsequent ausdenkt, einen jeden Menschen in seinem Verhältniß zur Gottheit eben so hoch, als nach der Vorstellung der alten Dogmatik nur allein die Person Jesu darin zu stehen kommt."

Im Zusammenhange christlicher Ueberzeugungen erhalten die Begriffe des Glaubens und der Wiedergeburt eine nähere Bestimmung. Glaube ist „derjenige spontane Willensact, vermöge dessen sich das Gemüth des Menschen vom inweltlichen auf den überweltlichen oder außerweltlichen Standpunkt versetzt". — „Diese Verneinung des Irdischen als des Nichtigen ist die Anfrage, auf welche dann die Wiedergeburt als die bejahende Antwort folgt. Die Anfrage steht in des Menschen Macht, nicht aber die Anwort darauf."

Wie Fortlage sich hier bestrebt, die Macht göttlicher Gnade und die Bedeutung menschlicher Thätigkeit mit einander festzuhalten, so möchte er dem Inhalt nach die Wiedergeburt mit ihrer Schaffung eines neuen Lebens zugleich als Rückkehr zum wahren, zum idealen Wesen des Menschen ansehen. So sagt er, die Wiedergeburt bestehe darin, daß „der Mensch sein eigentliches und wahres Selbst, welchem er bisher entfremdet war, in sich selbst zu erblicken anfängt".

Mit diesen Ueberzeugungen glaubt Fortlage eine Mitte zwischen und über dem Rationalismus und dem Supranaturalismus halten zu können. „Der Irrthum des Rationalismus ist, daß das religiöse Genie in allen Menschen gleich groß angenommen wird. Der Irrthum des Supranaturalismus ist, daß er das religiöse Genie den Menschen ganz abspricht." „Der Rationalismus, welcher das Herz in der Gewalt des Menschen annimmt, weil alle gut seyen, nimmt es entweder mit dem Tugendprincip oberflächlich, oder ist in psychologischer Unwissenheit."

Sehr entschieden wendet F. sich gegen die specifisch dogmatische Auffassung des Christenthums. Das Dogmatische findet von vorn herein als ein die Menschheit zersplitterndes entschiedene Ablehnung. „Die durch moralische Zuversicht gewinnbaren Ueberzeugungen sind immer und überall dieselben, wogegen unter der Gestalt der Dogmen eine jede Confession ihre speciellen Philosopheme über jene im Grunde der Sache sich immer gleich bleibenden Gemüthsvorgänge des Menschengeistes aufstellt, und dadurch auf künstliche Art trennt, was von Natur und in der Sache selbst immer nur eines und dasselbe ist." Weiter aber meinte er, daß in der Art, wie die kirchliche Dogmatik die ganze Umwandlung und Wiedergeburt des Menschen fasse, eine ernstliche Gefahr für die moralische Selbstbethätigung des Menschen liege, und von solcher Ueberzeugung aus glaubte er namentlich die orthodoxen Lehren von der Dreieinigkeit, der zwiefachen Natur in Christo, der stellvertretenden Rechtfertigung bekämpfen zu müssen. Aber einfach verwerfen

konnte er im Grunde nirgends. Auch das was er vom überlieferten Inhalt des Christenthums nicht so aufnehmen konnte, wollte er doch irgendwie festhalten und fruchtbar machen. Mittelst einer symbolischen Erklärung suchte er alles auf die moralische Hauptaufgabe zu beziehen und für sie zu verwerthen, dadurch vollen Einklang von Wissenschaft und religiöser Ueberzeugung anstrebend. Die wiederholt erwähnte Abhandlung gibt uns ein anschauliches Bild dieses Verfahrens.

Ueberhaupt bleibt in der eignen positiven Darlegung die Hauptsache immer die Moral des Christenthums oder vielmehr das Christenthum als moralische Macht. Seine Eigenthümlichkeit gegenüber andern Gestaltungen, sein alles durchdringender und umwandelnder Einfluß, sowohl im Innern des Gemüthes, wie in den allgemeinen Lebensverhältnissen, wird der Tiefe und der Ausbreitung nach immer von neuem beleuchtet, es gibt keinen Punkt, an dem Denken und Sinnen Fortlage's lieber verweilte.

Wenn er dabei gern die Geschichte des Christenthums bis zur Gegenwart denkend durchwandelte und alle Verzweigungen als von der Grundidee ausgehend und in ihr zusammenhängend zu erweisen suchte, so wandte er andererseits seinen Blick der Vorgeschichte zu, um das Christenthum als das im weltgeschichtlichen Gange von Anfang her angelegte und durch die Entwicklung allmählig näher geführte darzuthun. Mit Vorliebe beleuchtet er von solchem Grundgedanken aus die ersten Anfänge der Menschheit. Die Mythen der Völker, die davon berichten, sind ihm keineswegs „verfälschende Entstellungen historischer Vorgänge", sondern vielmehr „Allegorien, welche die Ahnungen, Hoffnungen und Gelübde enthalten, mit denen das Menschengeschlecht seine weltgeschichtliche Wallfahrt auf Erden begann, in denen sich die Geister der verschiedensten Völker wie im Wechselgespräch begegnen, und welche uns, wo wir sie nicht verstehen, anmuthen als heilige Räthsel, wo wir sie aber verstehen, erwärmen und rühren gleich dem Händedruck eines Freundes aus uralter Zeit, von welchem wir auf einmal unsere

innerste Herzensmeinung errathen sehen". „Lange bevor der Mensch abstract denken lernte, haben ihm die in seinem geistigen Wesen begründeten Urgedanken seiner göttlichen Abstammung und seiner Bestimmung für ein ewiges Leben in ahnungsvoller Gestalt als Weissagungen oder Offenbarungen eines erhabenen Ideensystemes vor der Seele geschwebt, welche in klarer und deutlicher Weise auszusprechen er erst später die Kraft gewann." In diesem Sinn behandelte er in einem besonderen feinsinnigen und gemüthvollen Aufsatz die „Paradiesessage". Dann aber sucht er weiter den zum Christenthum aufsteigenden Proceß der Weltgeschichte zu verfolgen. Er unterscheidet eine zwiefache Vorbereitung des im Christenthum vollendeten Menschentypus, die eine in Beziehung auf seine schließliche Vollendung, die andere in Beziehung auf seine vorläufige, aber noch unvollendete Darstellung. „Darstellendes Vorbereiten" findet er bei allen gebildeten Nationen des Alterthums, vornehmlich aber bei den Griechen und bei den Indern, „erzeugendes Vorbereiten" bei den Hebräern. Beim hebräischen Volke aber glaubt er eine innige Durchdringung des ägyptischen Typus mit dem urbabylonischen darthun zu können. — Diese geschichtlichen Entwicklungen sind freilich im Thatsächlichen mannigfach von der neuern Forschung überholt, und was das Principielle anbetrifft, so bringen wir der Subsumtion des Lebens ganzer Völker unter einen allgemeinen Begriff starkes Mißtrauen entgegen, aber wer sich in den Zusammenhang der Fortlage'schen Darlegungen einlebte, der würde sich durch viele sinnige Verknüpfungen, viele ansprechende Gedanken belohnt finden. —

Wir haben das Ganze möglichst objektiv vorzuführen versucht und wollen auch zum Schluß weder eine Kritik noch eine Anpreisung unternehmen. Nur das eine möchten wir noch hervorheben, daß eine volle Würdigung der entwickelten Lehren nur möglich ist, wenn dieselben in engstem Zusammenhang mit der Persönlichkeit des Denkers betrachtet werden. Alle Grundanschauungen, auf denen seine wissenschaftliche Erörterung ruht, sie waren in seinem Leben, für seine Empfindungen volle Wirk-

lichkeit. Wenn er wissenschaftlich theoretische und praktische Vernunft in so engen Zusammenhang brachte, so entsprang das einfach dem, daß ihm persönlich Denken und Handeln in eins zusammenfiel. Was er als vernünftig begriff, das setzte sich ihm unmittelbar in praktische Nothwendigkeit um; wo aber die Aufgabe des Handelns an ihn herantrat, da ward die Verbindung mit seiner philosophischen Ueberzeugung sofort gesucht und leicht hergestellt. —

Die Macht des Dunklen und Bösen in der Welt mag er viel zu gering geschätzt haben, aber es war einmal so, daß seiner reinen, kindlich unschuldigen Natur sich die Gegensätze minder scharf darstellten. Mit dem Guten fand er überall Berührung und er sah aus allem das Beste heraus, während ihm das Böse als ein fremdes und in seiner Tiefe nicht ergriffenes draußen liegen blieb. So konnte seine Lebensstimmung bei allem Ernste eine freudige, ja heitere seyn.

Vor allem aber zeigte sich die gegenseitige Durchdringung von Wissen und Leben in der Art, wie der Gesammtinhalt seiner philosophischen und im besondern seiner religionsphilosophischen Lehren ihm unmittelbare Ueberzeugung, sonnenklare Gewißheit war. Die übersinnliche Welt, in welche ihn die Forschung führte, sie war ihm mit ihrem Inhalt und ihren Forderungen schlichte, selbstverständliche Gegenwart, sicherer und einleuchtender als alle sinnliche Evidenz; sie war ihm ebenso gegenwärtig mit erhebender und beseligender Kraft, sie erfüllte ihn mit so freudigem Vertrauen, daß alle Erfahrungen und Leiden des sinnlichen Lebens dagegen verschwanden. So war seine Lehre in ihm lebendige That, und daher ist sie in allen ihren Ausdrücken ächt und treu, das Abbild einer innigen lauteren Seele.

Die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedokles, in besonderem Anschluß an Theophrast.

Von
M. Sartorius.

Erste Hälfte.

Mit Recht bemerkt Zeller: „Beim Beginn der griechischen Philosophie ist es zunächst die Außenwelt, welche die Aufmerksamkeit auf sich zieht und die Frage nach ihren Ursachen hervorruft" (Philos. d. Griechen I[4] S. 123). Durch die Sinnesapparate tritt ja die materielle Welt mit solcher Unmittelbarkeit und Macht an den Menschen heran, daß er, dadurch überwältigt, alles materiell auffaßt, auch sogar sich selbst, — daß der Geist das, was ihm doch eigentlich am nächsten liegt, sein eigenes Wesen und Daseyn, nicht bemerkt, sich desselben nicht bewußt wird. Die materielle Welt ist also die nächste Anregerin und zugleich das nächste Problem der Philosophie: die erste Philosophie ist Physiologie. Vor allem beschäftigte sie sich mit der Außenwelt in ihrem großen Bau, also kosmologisch-astronomisch. Daher müssen wir der Forderung von Teichmüller uneingeschränkt beistimmen, daß man niemals die philosophischen Spekulationen der alten Denker als Ausgangspunkt der Betrachtung nehmen und die kindlichen Ansichten über Erde, Luft rc. nur anhangsweise als Kuriositäten behandeln dürfe. Man müsse vielmehr gerade diese physische Weltbetrachtung als die Grundlage aller Spekulation ansehen; jene kindlichen Vorstellungen seyen der rechte Schlüssel, der das Verständniß der abstrakteren Lehren allein zu öffnen geeignet sey (Neue Stud. z. Gesch. der Begriffe I. S. 1).

Zu dieser hohen Bedeutung, welche der Ermittlung der kosmischen Anschauungen der ältesten Philosophen für die Geschichte der Philosophie zukommt, bildet die geringe Bearbeitung unseres Forschungsgebietes einen auffallenden, doch unschwer zu erklärenden Kontrast. Liegt doch der Stoff auf der Grenze

zweier Wissenschaften, in beide gleichmäßig übergreifend. So wird er denn weder von Philologen noch von Astronomen mit Vorliebe behandelt, und die Zahl seiner Bearbeiter ist mithin nicht allzu beträchtlich.

Dazu kommt aber noch, daß den Früheren in der Benutzung der Quellen jeder feste Anhalt, daß ihnen also für entscheidende Arbeiten der entsprechende Boden fehlte. Erst in jüngster Zeit ist in dieser Beziehung von berufenen Händen ein fester Grund gelegt worden, auf welchem sich ein dauernder Bau ausführen lassen dürfte, nämlich durch Diels in seiner Sammlung der Doxographi graeci, Berol. 1879. Von wie überraschender Tragweite sind die in den Prolegomena des Buches niedergelegten kritischen Untersuchungen der Quellen! Die ganze Forschung auf unserm Gebiet erhält dadurch eine bedeutungsvolle Wendung. Um nur ein Beispiel zu erwähnen, so schreibt Zeller einmal: „Plut. plac. phil. II. 1. *Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἕνα τὸν κόσμον* kann natürlich für kein geschichtliches Zeugniß gelten" (Philos. d. Gr. I.[4] 179, 2). Bisher war es eben traditionelle Ansicht, daß es fast verlorne Mühe seyn dürfte, über die astronomischen Theorien der ältesten griechischen Denker einfach aus unsern Quellen etwas ausmachen zu wollen. Eine caliginosa nox lagere für uns auf den Sätzen eines Thales u. a. Die Folge war entweder ein völlig skeptisches Verhalten (vgl. z. B. Zeller I[4] 171 ff., 181 ff.) oder willkürliche, unmethodische Kombination, haltloses Spiel mit Hypothesen. Nun weist aber Diels nach, daß gerade so verachtete Schriftsteller wie Pseudo-Plutarch, Stobäus, Pseudo-Galen ꝛc. fast unsere wichtigsten Gewährsmänner sind, indem ihre Hauptquelle kein geringerer ist, als des Aristoteles großer Schüler Theophrast. Jene beiden Extreme sind also aufzugeben: auch in die entlegenen Zeiten des Anfangs der griechischen Philosophie leitet uns ein Führer, Theophrast: diesem haben wir zu vertrauen, ihm aber uns auch unterzuordnen.

Es erscheint demnach gerade jetzt nach den Forschungen von Diels besonders zeitgemäß, von dem neugewonnenen Stand-

punkte aus die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen einer neuen Untersuchung zu unterwerfen. Fixiren wir uns zunächst den einzunehmenden Standpunkt recht scharf! Zu diesem Zwecke mögen die Hauptresultate der Untersuchungen von Diels hier kurz zusammengestellt werden. —

Theophrast setzte die Richtung seines Lehrers auf die Betrachtung der historischen Entwicklung fort, und zwar war er in dieser Hinsicht besonders thätig auf dem Gebiet der Physik. Er verfaßte Abhandlungen über die Ansichten der wichtigeren Philosophen, Monographien, die er dann in sein großes Sammelwerk *φυσικῶν δοξῶν* 18. (?) Bch. einwob, von welchem es schon in der alexandrinischen Zeit eine handlichere Epitome in zwei Büchern gab (Doxogr. S. 102 f.). Die Schrift behandelte den Fortgang der Physik von den ältesten Zeiten bis auf Plato und zwar in einer Weise, die das große erhaltene Fragment de sensibus uns erkennen läßt. Zuerst wurden die verschiedenen Hauptansichten in großen Zügen skizzirt einander gegenübergestellt, worauf dann die Unterschiede der einzelnen Männer innerhalb jener großen Gruppen vorgeführt wurden. Die chronologische Anordnung war also zu Gunsten der inhaltlichen Verwandtschaft durchbrochen.*)

Das Originalwerk selbst ist uns leider nicht erhalten, doch ist uns darum nicht auch sein Inhalt gänzlich verloren gegangen. Es entspricht ganz der hohen Bedeutung des Buches, daß aus diesem überreichen Strome zahlreiche spätere Bäche befruchtenden Wassers ableiteten, durch deren Vermittlung schließlich auch wir noch daraus zu schöpfen vermögen. Zunächst gehen wohl direkt auf Theophrast die Commentatoren des Aristoteles zurück, besonders Simplicius (das. S. 104). Die übrigen dagegen stehen in keinem so nahen Verhältniß zu jenem grundlegenden Forscher.

Zur Vermittlung unserer Kenntniß der alten Physik hat hauptsächlich eine verschollene Sammlung beigetragen, welche

*) Das. S. 104. Mit Recht wird an das analoge Verfahren des Aristoteles erinnert, S. 105 f.

Diels vetusta placita nennt. Dieselbe schloß sich auf's engste an das Werk des Theophrast an (S. 218), war jedoch nicht gänzlich frei von anderweitigen Zuthaten. Wahrscheinlich zerfiel sie in folgende sechs Haupttheile: I. de principiis, II. de mundo, III. de sublimibus, IV. de terrestribus, V. de anima, VI. de corpore (S. 181 ff.). Forschen wir nach ihrer Entstehungszeit, so waren die jüngsten Philosophen, welche darin erwähnt wurden, Posidonius und Asklepiades (S. 185), deren Blüthe in die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. fällt. Andrerseits aber zeigt sich, daß Varro für seine loghistorici jene Sammlung bereits benutzte (S. 186 ff.). Demnach stammt dieselbe aus dem Ende der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr., also aus der Zeit, von welcher der in ihr lebende Varro richtig urtheilte: apum mella condimus, non ipsi facimus (S. 201). Der häufige Gebrauch stoischer Begriffe und Wendungen legt ferner die Annahme nahe, daß der Sammler der vetusta placita sich zu dieser Lehre bekannt habe und vielleicht aus der Schule des Posidonius hervorgegangen sey (S. 232).

Aus diesem Korpus floß das Werk eines Mannes, dessen Name bisher in der Litteraturgeschichte wohl kaum genannt und von Diels erst kombinatorisch aus Angaben seines Kompilators Theodoret erschlossen wurde, die Epitome des Aëtius (S. 45 ff.). Doch schrieb derselbe nicht einfach das Buch seines Vorgängers aus, sondern er schob auch Fremdes ein, was er anderwärts aufgelesen hatte (S. 178 ff.). Der letzte, welchen Aëtius erwähnt, ist der in der augusteischen Zeit lebende Xenarchus; nach seinem ungefügen Stil zu urtheilen, dürfte der Autor jedoch um 100 n. Chr. anzusetzen seyn (S. 99 ff.).

Jetzt erst gelangen wir zu Schriften, die uns erhalten und direkt zugänglich sind. Aus Aëtius nämlich stammt eine Reihe von Excerpten bei Theodoret (Bischof, † 457) im 4. Bch. seiner ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική, Excerpte, welche sich durch Zuverlässigkeit und Vollständigkeit auszeichnen (S. 45 ff.). Auf Aëtius gehen ferner mehrere Abschnitte in der Schrift des Bischofs Nemesius (um 400) aus Emesa in Phönizien de

natura hominis zurück (S. 49), während Meletius in seinem Werke verwandten Inhalts nur den Nemesius kompilirt (S. 50). Unsere Hauptkenntniß der Schrift des Aëtius nach ihrer Anlage und ihrem gesammten Inhalt basirt aber auf Pseudo-Plutarch, placita philosophorum, und Johannes Stobäus, eclogae physicae. Relativ die beste Kopie sind jedenfalls die placita philosophorum, welche ja freilich auch ihrerseits der Entstellung durch Versehen und fremde Einschiebsel nicht entbehren, im übrigen aber doch den gekürzten Aëtius darstellen (S. 56 f.). Verfasser ist jedenfalls nicht der Chäroneer Plutarch, sondern ein unbedeutenderer Schriftsteller um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr., welcher die zu Unterschiebungen günstige Zeit kurz nach dem Tode des Plutarch benutzte, um Gewinn zu erzielen (S. 64). — Sorgfältiger im Einzelnen giebt Johannes Stobäus den Inhalt seiner Quelle wieder, indem er meist auch die Kapitel nach ihrer Ueberschrift beibehielt; im Uebrigen aber änderte er die Anordnung stark, wie es das fremde Princip von Eklogen mit sich brachte (S. 60 ff.). Außerdem entnahm er größere Partieen der Epitome περὶ αἱρέσεων des Arius Didymus, welcher aus Alexandria stammte, später aber in Rom lebte als Vertrauter des Augustus (S. 69 ff.). Andere Stellen dagegen stimmen auffallend mit der vita Homeri von Plutarch überein, wobei es jedoch an Abweichungen im Einzelnen nicht fehlt, sodaß wohl anzunehmen seyn dürfte, daß beide, Stobäus und Plutarch (vit. Homeri), aus einem ältern enchiridion Homericum schöpften, welches letztere in allegorischer Darstellung homerische Sätze mit den Theoremen der Philosophen zusammenstellte (S. 86 ff.).

Wie sich die Genannten um Aëtius gruppiren, sodaß Diels versuchen konnte, aus ihnen ihre gemeinschaftliche Quelle zu restauriren, so wurden in der Folgezeit die pseudo-plutarchischen placita wegen ihrer handlichen Kürze das Hülfsmittel, nach welchem man am liebsten zurückgriff. Aus ihnen stammt eine Interpolation bei Philo de providentia I, 22 (S. 1), aus ihnen sind mehrere Stellen bei Athenagoras (177 n. Chr.) supplic. pro Christianis herübergenommen (S. 4). Zahlreicher sind die

Entlehnungen bei Eusebius (im 4. Jahrh.) praep. ev. XIV und XV (S. 5). Auch Cyrill (im 5. Jahrh.) contra Julianum bringt manches aus Pseudo-Plutarch (S. 10), während des Pseudo-Galen (um 500 n. Chr. [S. 253 ff.]) historia philosopha, nachdem anfangs die placita schon gelegentlich zu Rathe gezogen worden sind, von Kap. 25 an ihnen ausschließlich folgt (S. 12, vgl. S. 233 ff., besonders S. 252). Nicht umfangreich sind die pseudo-plutarchischen Excerpte bei Joh. Lydus (im 6. Jahrh. n. Chr.) de mensibus (S. 17). Sodann zeigt sich Kenntniß der placita bei Pseudo-Justinus cohort. ad gentiles aus ungewisser Zeit, welcher in seiner Schriftstellerei am nächsten mit Athenagoras sich berührt und also wohl ins 2. Jahrh. gehören dürfte (S. 17). Nicht vollkommen sicher ist auch die Zeit des Achilles, welchen wir aber gemäß seiner ganzen Kompilationsmanier dem 2. Jahrh. n. Chr. zuweisen müssen; sein Commentar in Aratum geht in seinen Grundlinien auf das Kompendium eines Stoikers, wahrscheinlich des Eudorus, zurück, welches seinerseits wieder aus einer Schrift von Diodorus aus Alexandria, einem Schüler des Posidonius, excerpirt seyn dürfte. Zu diesem Grundmaterial gesellen sich bei Achilles noch Lesefrüchte aus allerlei Werken, auch solche aus unsern placita (S. 17 ff.). Auch bei den spätern Byzantinern wird Pseudo-Plutarch noch zuweilen angezogen, ebenso bei den Arabern; doch sind deren Angaben für uns völlig werthlos (S. 27 ff.).

Neben dieser eng zusammenhängenden Gruppe, deren Hauptvertreter Pseudo-Plutarch und Stobäus sind, dependiren auch noch andere Schriftsteller von Theophrast. Hier hat Diels ebenfalls über die Quellenfrage Licht zu verbreiten gesucht. Nahe verwandt sind die Notizen bei Cicero Lucull. und de nat. deorum mit den aus den herkulanensischen Funden edirten Fragmenten von Philodemus περὶ εὐσεβείας, welche beide indeß auf eine gemeinsame Quelle, eine mit stoischer Färbung geschriebene Sammlung aus Theophrast, zurückzuführen seyn dürften (S. 119 ff.). Aus Cicero (oder vielmehr aus einem Excerpt desselben) lediglich übersetzt ist ferner das Hierhergehörige bei Clemens aus Alexan-

dria, protrepticus (S. 129 ff.). — Des Hippolyt philosophumena sind zusammengeflossen aus zwei Quellen, von denen die eine sich als die διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων des Sotio aus Alexandria herausstellt, während die andere eine Epitome von Theophrast war. Die erste führte also die Totalansichten der einzelnen Philosophen chronologisch nach den einzelnen Schulen auf, die zweite dagegen vereinigte entsprechend dem Pseudo-Plutarch und Stobäus kapitelweise die Behauptungen, welche die verschiedenen Philosophen je über ein bestimmtes Problem aufgestellt hatten. Selbstverständlich benutzte also Hippolyt die zweite Quelle in der Weise, daß er bei jedem Philosophen die Sätze zusammenstellte und unmittelbar hinter einander aufzählte, die in den einzelnen Kapiteln getrennt als ihm angehörig überliefert standen (S. 144 ff.). — Aus einer Epitome des Theophrast stammt der größte Theil des Fragments der pseudo-plutarchischen στρωματεῖς bei Eusebius, praep. ev. I, 7, deren Verfasser wohl in dieselbe Zeit wie der der placita gehören mag, also um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr. (S. 156). — Bei Diogenes Laertius zeigt sich genau derselbe Dualismus wie bei Hippolyt. Aus der einen Quelle entnahm er nämlich die Lebensbeschreibungen der Philosophen in Verbindung mit einem gedrängten Ueberblick über das jedesmalige System, während die andere, ein Kompendium aus Theophrast, die reicheren Angaben über die physikalischen Anschauungen lieferte (S. 169).

Aus dem Vorhergehenden erhellt zur Genüge, daß wir auf das Verlangen, die ältesten Zeiten griechischer Entwicklung in Bezug auf die Wissenschaft vom Kosmos mit historischem Blick zu mustern, nicht zu verzichten brauchen und bei diesem Streben nicht allzusehr auf subjektiv zu bildende Hypothesen es abzusehen haben. Denn mit einiger Gewißheit muß sich ermitteln lassen, was Theophrast über jeden Punkt geurtheilt habe, wenn uns so viele Berichterstatter zu wechselweiser Vergleichung und Abschätzung zu Gebote stehen. Zugleich aber erkennen wir allerdings aus der Beschaffenheit der Tradition auch die erhebliche Schwierigkeit der Forschung. Denn mögen immerhin die ver-

schiedenen Werke, welche z. B. in den Kompilationen des Stobäus, Hippolyt und Diogenes Laertius ausgeschrieben sind, sämmtlich mehr oder minder unmittelbar auf theophrastischer Grundlage ruhen, so ist es doch selbstverständlich, daß jeder Bericht um so mehr seine ursprüngliche Treue, also an Werth einbüßt, durch je mehr Hände er uns zukommt. Denn keine Kopie wird je völlig unverändert die Züge des Originals enthalten. So bemerkt z. B. Diels innerhalb des Rahmens unserer Quellenfrage an dem Verfasser der vetusta placita stoischen Einfluß (S. 224 ff.), an Aëtius Hinneigung zu peripatetischer Färbung (S. 99 ff.). Hierzu kommen sodann noch als besonders entstellend falsche Zusammenziehungen, indem der Kürze halber Namen aufs engste zusammengestellt sind, während die betreffenden Ansichten nur theilweise mit einander übereinstimmten (S. 63 und 67).

Darum sind zunächst die oben nicht erwähnten Schriften eines Irenäus, Arnobius, Augustinus u. a. (S. 169 ff.), in welchen sich ebenfalls Anklänge an Theophrast finden, aber nur ganz vereinzelt, sodaß wir die Art der Ueberlieferung nicht untersuchen können, von geringer Bedeutung. Was aber die Hauptautoren anlangt, so stellt sich uns hier allererst das schwierige Problem, die Bestandtheile nach dem Quellenverhältniß zu scheiden. Diels gebührt das große Verdienst, diese Untersuchung in Angriff genommen zu haben.*) Doch ist die Sonderung nach dem öfteren Geständniß von Diels selbst vielfach zweifelhaft oder gar unmöglich. Und ist sie da überall verbürgt, wo Diels mit Sicherheit vorgehen zu können glaubte? An einer Stelle ist ihm bereits widersprochen worden, nämlich bezüglich der Zurückführung des Proömiums des ersten Buches der placita auf Aëtius (Dox. S. 57 f.). Elter schließt nämlich aus der

---

*) Vgl. z. B. über Aetius S. 178—186, über Plutarch S. 57—66, über Stobäus S. 69—80, 86 ff., über Galen S. 244—253, über Diog. Laert. S. 163 ff., über Hippolyt S. 144—153, wo S. 153 eine tabellarische Uebersicht bringt, wie das uns vorliegende Buch nach den beiden Komponenten, aus welchen es resultirte, sich zerlegen dürfte.

Anordnung des Namensverzeichnisses bei Photius cod. 167, daß ein ähnliches Kapitel bei Stobäus, dessen Anfang für uns verloren ist, nicht gestanden habe (Elter, de Joh. Stobaei codice Photiano, Bonnae 1880), ein Angriff, dessen Gründe Diels freilich in einer Erwiderung als nichst stichhaltig zu erweisen sucht (Rhein. Mus., neue F., Bd. 36, 3 [1881] S. 343—350, vgl. besonders S. 347). Mag aber immerhin bei ihm auch noch manches Andere nur auf schwachen Füßen stehen, so erscheint es ja doch überhaupt fraglich und nicht eben wahrscheinlich, daß durch bloß äußere Merkmale und Hilfsmittel, wie Diels und Elter sie anwenden, die Quellenfrage jemals so klar und sicher gelöst werden sollte, daß es dann nur des mechanischen Zusammenschreibens bedürfte, um die Entwicklung der Astronomie nach Theophrast darzustellen.*) Wir dürfen daher getrost die Resultate, welche Diels bietet, im Allgemeinen acceptiren und den Versuch machen, auf dieser Grundlage einen Bau aufzuführen. Denn die Lücke, welche unserer Quellenkenntniß anhaftet, füllt sich zur Genüge durch die stete Kontrole, welche wir für jede Nachricht von Seiten des ganzen Zusammenhanges der Entwicklung üben können. Daß wir uns aber bei diesem ersten Versuch, ein Gebäude zu errichten, möglichst auf die wahrscheinlich von Theophrast herrührenden Nachrichten einschränken, dürfte sich zur Erleichterung unserer Aufgabe hinlänglich rechtfertigen. Das Resultat, zu welchem wir gelangen könnten, wäre ja trotz seiner etwaigen Einseitigkeit nicht gerade zu verachten: ein Ueberblick über die Entwicklung der Astronomie, wie ihn Theophrast besaß. Mit diesem Resultat müssen zwar eigentlich die Notizen übereinstimmen, die wir sonst noch bei guten Schriftstellern vorfinden; doch würde es für den Anfang nur verwirren, wollten wir alles Material heranziehen. Anders steht es dann, wenn uns direkt ganze Werke oder Fragmente in

*) Diels giebt z. B. S. 73 ff. eine Dekas von Indicien an, nach denen bei Stobäus die Fragmente aus der Epitome des Arius Didymus zu erkennen seyen, gesteht aber zugleich auch selbst, daß trotzdem die Entscheidung, ob etwas aus Didymus entlehnt sey, manchmal offen bleibe.

Originalfassung erhalten sind; da können wir uns getrost von der Autorität des Theophrast emancipiren und selbst urtheilen.

1. Homer und Hesiod.

Um uns über den Fortschritt der astronomischen Kenntnisse bei den Griechen möglichst allseitig zu orientiren, beginnen wir mit der Auffassung des Weltgebäudes, welche uns in den beiden ältesten litterarischen Denkmälern aus der Anfangszeit der Entwicklung jenes Volkes vorliegt, in den Gedichten des Homer und Hesiod.

In der Grundanschauung stimmen die beiden Dichter mit einander gänzlich überein. Die Erde betrachten sie als eine ebene Scheibe. Daher kann Poseidon auf den Solymer Bergen in Pisidien den Odysseus jenseits von Griechenland an der Küste von Scheria und Helios seine Rinder auf der Insel Thrinakia beim Auf- und Untergange erblicken (Od. 5, 282. 12, 380). Rings am Horizont zieht sich um diese Scheibe der Okeanos als ein kreisförmig in sich geschlossener Strom von verhältnißmäßig geringer Breite,*) aus welchem alle übrigen Gewässer herfließen.**) Ueber der flachen Erde wölbt sich der Himmel, welchen man sich einfach ungefähr als eine Halbkugel vorstellte, deren Radius dem Erdhalbmesser gleich ist.***) Bemerkenswerth

*) Odysseus segelt von einer Seite zur andern von Sonnenaufgang bis Untergang, Od. 10, 541. 11, 12. In gleicher Zeit fuhr Telemach von Ithaka nach Pylos, Od. 2, 388. 3, 1.

**) Il. 21, 196. Der Okeanos liegt mit seinem Niveau in gleicher Höhe wie das Meer; dies ergiebt sich aus der Schilderung jener Fahrt des Odysseus (Od. 10, Anf.). Demnach muß sein Wasser in unterirdischen Adern zu den Quellen und Brunnen emporsteigen.

***) Hes. theog. 126. Hierzu stimmt die Annahme, daß die im äußersten Osten und Westen wohnenden Aethiopen von der nahen Sonne geschwärzt seyen, Hes. opp. 527. Hom. Od. 1, 23. Die absoluten Dimensionen von Himmel und Erde werden nur indirekt bezeichnet. Hephästos, von Zeus aus dem Olymp herabgeschleudert, fiel den ganzen Tag über bis Sonnenuntergang, Il. 1, 593; nach Hes. theog. 722 dagegen würde ein eherner Amboß den Raum in 9 Tagen zurücklegen. Was die Erde betrifft, so läßt Od. 3, 321 der alte Nestor den Menelaos in ein weites Meer verschlagen seyn, über welches nicht einmal Vögel binnen Jahresfrist zu fliegen vermöchten.

ist das Verhältniß, in welchem dieses Gewölbe zu den Gestirnen steht: der Himmel nämlich bleibt dauernd unbewegt in seiner Lage, wie sich aus dem Mythus von Atlas ergiebt (Od. 1, 53. Hes. theog. 517), die Sterne dagegen ziehen an ihm hin; sie steigen beim Aufgang aus dem Bade des Okeanos empor, schreiten über den Himmel weg und tauchen endlich wieder in die Fluthen am Horizont hinab (Il. 5, 6. 10, 252. 18, 488. Od. 5, 274. 12, 312. 14, 483 und viele Stellen bezüglich der Sonne). Ueber die Art der Rückkehr nach Osten finden sich bei Homer und Hesiod keinerlei Andeutungen; erst Spätere ließen den Helios schlafend auf goldenem Bett oder in einem goldenen Becher auf dem Wasser zurückfahren (Athenaeus deipnosoph. 11, 38—39, S. 469—470). Als eine Art symmetrischen Gegenraums fingiren jene Dichter unter der Erde den Tartaros. Sie verlassen damit die sinnliche Anschauung, weshalb wir uns auch über das Schwankende in ihren weiteren Angaben nicht wundern dürfen.*)

In den speciellen astronomischen Kenntnissen besteht zwischen den beiden Dichtern ein bedeutender Unterschied. Homer nennt außer Sonne und Mond den Morgenstern (Il. 22, 226. Od. 13, 93), den Abendstern (Il. 22, 317), die Plejaden, Hyaden, den Orion (Il. 18, 486. Od. 5, 272), Sirius (Il. 22, 29, wahrscheinlich auch 5, 5 [ὀστὴρ ὀπωρινός] und 11, 62 [οὔλιος ἀστήρ]), den großen Bären (Il. 18, 487. Od. 5, 273) und Bootes (Od. 5, 272). Hierbei beschränken sich aber seine Angaben meist eben auf die Namen. Weiterreichende Kenntnisse treten nur selten hervor.

---

*) Il. 8, 16. Hes. theog. 720. Nebenbei sey erwähnt, daß man sich nicht etwa die Erde wie ein Schiff vom Meere getragen dachte. Dagegen spricht nämlich Hes. theog. 727

αὐτὰρ ὕπερθεν (τοῦ Ταρτάρου)
γῆς ῥίζαι πεφύασι καὶ (darüber) ἀτρυγέτοιο θαλάσσης,

und am bestimmtesten Il. 20, 62, wo das Schlachtgetümmel, in welches sich die Olympier selbst eingemischt haben, so groß ist, daß Hades erschreckt von seinem Thron aufspringt und laut ruft

μή οἱ ὕπερθεν
γαῖαν ἀναρρήξειε Ποσειδάων ἐνοσίχθων.

So weiß der Dichter schon, daß Sirius im Herbst sichtbar ist, daß der große Bär, den Orion anblickend, nie untergeht. Auch liegt es nahe, die Anzahl der Rinder und Schafe des Helios, von welchen beiden Gattungen je 7 Herden, je 50 Stück zählend, auf Thrinakia weiden sollen, mit der Zahl der Tage im Jahre in Zusammenhang zu bringen.*) Einmal finden wir die Sonnenwenden erwähnt.**) Vor allem aber ist es wichtig, daß bereits Homer die praktische Nützlichkeit der astronomischen Erscheinungen zu zeitlicher und räumlicher Orientirung kannte. Bezüglich des Laufes der Sonne ist dies ja ohne Weiteres selbstverständlich. Doch dienten auch schon die Sterne demselben Zwecke; nach ihnen bestimmten sich die Zeiten der Nacht (Il. 10, 251. Od. 12, 312. 14, 483), und Odysseus erhielt von Kalypso die Weisung, bei der Seefahrt den großen Bären stets zur Linken zu behalten, um in seine Heimat zu gelangen (Od. 5, 276).

Hesiod erwähnt ungefähr dieselben Sterne: den Morgenstern, die Plejaden, Hyaden, den Orion, Sirius und Arktur. In der genaueren Kenntniß der jährlichen Phänomene zeigt sich dagegen ein auffallender Fortschritt, da der Dichter in den opera et dies bereits die geeigneten Zeitpunkte der wichtigsten Geschäfte nach den Himmelserscheinungen bestimmt. In Betreff des Ackerbaues empfiehlt er seinem Bruder Perses, beim Untergang der Plejaden, Hyaden und des Orion zu pflügen, beim Aufgange der Plejaden mit der Ernte zu beginnen und der Demeter heilige Frucht zu dreschen, sobald Orion sichtbar wird. In derselben Weise handelt er sodann über Weinbau und Schifffahrt.***) Aus dem letzten Theile des Gedichtes (V. 765—828) ersehen wir, daß der Verfasser die Dauer des Mondumlaufes schon annähernd kannte; er giebt für dieselbe 30 Tage an, und bereits

*) Od. 12, 129. Die physikalische Auslegung kannte schon Aristoteles, vgl. Schol. z. d. St. und Eustath. S. 1717.

**) Od. 15, 403. Die Stelle selbst ist dunkel; aber daß Homer bereits die Sonnenwenden gekannt habe, dürfte keineswegs unglaublich erscheinen, wenn man die entsprechenden Notizen bei Hesiod in Erwägung zieht.

***) Ueber diese Daten vgl. Ideler: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie 1, S. 242 ff.

haben die einzelnen Tage für bestimmte Geschäfte eine mystische Bedeutung erhalten. —

Ehe wir auf die fernere Entwicklung der Astronomie eingehen, wird es zweckmäßig seyn, hier eine kleine Rast zu machen und nach dem durchlaufenen Wege einen Blick zurückzuwerfen, um uns von der Bedeutung der bisher gefundenen Resultate Rechenschaft zu geben und im Anschluß daran über einen Punkt, welcher für die ganze weitere Untersuchung von Wichtigkeit ist, klar zu werden.

Es ergab sich also, daß schon in dem frühesten Zeitalter des griechischen Volkes, soweit nach den erhaltenen Denkmälern unser Blick vorzubringen vermag, ein zwar unvollkommenes, im unmittelbaren, sinnlichen Eindruck verharrendes, aber doch in sich abgeschlossenes Bild des Weltganzen vorliegt. Auch in der Kenntniß der einzelnen Erscheinungen hatte man es damals, im 10. und 9. Jahrhundert v. Chr., schon ziemlich weit gebracht, und der Abstand, welcher zwischen Homer und Hesiod stattfindet, zeigt unverkennbar, daß diese Kenntniß stetig fortschritt. Dazu kommt, daß letztere nicht etwa das vorzügliche Eigenthum von einigen Wenigen gewesen zu seyn scheint, sondern offenbar fast unter Allen verbreitet war und praktisch verwerthet wurde. Vergleichen wir damit unsere heutigen Zustände. Unsere Astronomie steht ja hoch über dem Wissen eines Homer und Hesiod; aber wie verhält es sich mit der Mehrzahl, mit denen, welche mit jenen Fachkreisen keine Berührung haben? Für diese beschränken sich die Kenntnisse zumeist auf die allgemeinsten Erscheinungen an Sonne und Mond, manche kennen wohl auch den Morgen- und Abendstern, aber nur wenige noch andere Sterne und Sternbilder, — ein Kontrast, so auffällig, daß er unsere Aufmerksamkeit nothwendig fesseln muß. Wie erklären wir ihn?

Zunächst haben wir in Erwägung zu ziehen, daß jedes Volk, welches noch dem Naturzustande näher steht und zugleich, wie dies ja auch bei den Griechen der Fall war, durch die Lage und Beschaffenheit seines Landes darauf angewiesen ist, sich alles zur Existenz Erforderliche durch eigene Thätigkeit zu er-

arbeiten, von selbst den astronomischen Erscheinungen eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden wird. Es gilt, dem Boden durch künstliche Bestellung die nöthige Nahrung abzugewinnen; dabei kommt es besonders auf geregelten, rechtzeitigen Anbau an. Wie könnte man aber die Zeit anders abmessen als eben nach den Erscheinungen am Himmel? Ganz anders verhält es sich hiermit bei uns. Das Jahr ist genau bestimmt, und in zweckmäßig gewählten Unterabtheilungen hat jeder Tag seine fixirte Stelle. Was das praktische Leben braucht, ist im Voraus berechnet und festgestellt, es mangelt daher das zwingende Bedürfniß, uns darüber an den Sternen zu orientiren. — Die Beobachtung der Gestirne, wozu also primitive Kulturstufen überhaupt mehr genöthigt sind als wir, wurde außerdem den Griechen noch durch äußere Verhältnisse wesentlich erleichtert. Das warme Klima gestattete auch zur Nachtzeit den Aufenthalt im Freien, und der sprichwörtlich gewordene unbewölkte Himmel von Hellas begünstigte jene Beobachtungen in einer Weise, welche gegen die Hindernisse der meist getrübten Atmosphäre in unsern Breiten außerordentlich absticht. — Vielleicht aber eignete endlich auch den Griechen überhaupt eine größere Hinneigung zu sinniger Naturbetrachtung; Züge hiervon treten uns in ihrer Litteratur mehrfach entgegen. So vergleicht Homer einmal die zahllosen Wachtfeuer der vor Ilios lagernden Trojaner mit dem prangenden Sternenhimmel, über welchen sich in seinem Gemüth der Hirt freut (Il. 8, 555). So schildert derselbe Dichter die Art, wie Odysseus nach langen Irrfahrten und Leiden endlich von der Insel der Kalypso nach seiner lieben Heimath zurücksteuert, mit den eben so schlichten, als bezeichnenden Versen (Od. 5, 269):

> *γηθόσυνος δ' οὔρῳ πέτασ' ἱστία δῖος Ὀδυσσεύς.*
> *αὐτὰρ ὃ πηδαλίῳ ἰθύνετο τεχνηέντως*
> *ἥμενος· οὐδέ οἱ ὕπνος ἐπὶ βλεφάροισιν ἔπιπτεν*
> *Πληϊάδας τ' ἐσορῶντι καὶ ὀψὲ δύοντα Βοώτην* etc.

So erzählt der Wächter, welcher Jahre lang in Argos auf dem Dache des Palastes der Atriden nach der Heimkehr des Agamemnon ausgespäht hat (Aesch. Ag. 4):

ἄστρων κάτοιδα νυκτέρων ὁμήγυριν,
καὶ τοὺς φέροντας χεῖμα καὶ θέρος βροτοῖς
λαμπροὺς δυνάστας, ἐμπρέποντας αἰθέρι.

Wir haben uns daher von vornherein darauf gefaßt zu machen, daß der Fortschritt der Astronomie bei den Griechen in Wirklichkeit anders erfolgte, als wir, befangen in unsern jetzigen Zuständen, vielleicht erwarten möchten; und es wäre übereilt, eine Nachricht bloß deshalb von der Hand weisen zu wollen, weil sie uns überrascht, während sie im Uebrigen nach der ganzen Art ihrer Ueberlieferung sich offenbar auf Theophrast stützt.

Dies vorausgeschickt, wollen wir jetzt unsern Weg fortsetzen. Nach Hesiod lassen uns zunächst für längere Zeit unsere Quellen im Stich, und erst von da an, als die Philosophie bestimmter hervorzutreten begann, haben wir wieder Nachrichten. Es genügt, fortan auf diese wissenschaftlichen Forscher näher einzugehen.

2. Thales.

Von besonderer Wichtigkeit ist es, den Stand der Astronomie am Beginn der wissenschaftlichen Forschung bei den Griechen möglichst genau zu ermitteln, also die astronomischen Ansichten des Thales ins Auge zu fassen. Denn dieser galt auch dem Theophrast als derjenige, welcher jene Richtung der Wissenschaft anbahnte (Simplic. in phys. f. 6, bei Diels, Doxogr. 475, 10). Obwohl seine metaphysischen Annahmen nicht durchaus hierher gehören, so mögen sie doch kurz erwähnt werden, weil dieselbe allgemeine Grundanschauung zum Theil der ganzen ältern jonischen Schule gemeinsam ist und ihr Wesen charakterisirt. An den Anfang stellt Thales einen Urstoff, nämlich das Wasser (Aet. I, 2 und 3), eine ὕλη παθητή, deren Umwandlungen allem sogenannten Entstehen und Vergehen zu Grunde liegen.*) Wir haben also nicht an das, was unsere Naturwissenschaft unter Wasser versteht, zu denken, sondern uns einen

*) Aet. I, 24 (Πυθαγόρας καὶ πάντες ὅσοι παθητὴν τὴν ὕλην ὑποτίθενται), vgl. die jedenfalls nicht ganz richtig überlieferte Stelle Aet. I, 17. Auch Hippol. I, 2.

Stoff vorzustellen, der in alles sich zu verwandeln vermag, außerdem begabt und bewegt von seelischen, göttlichen Kräften, gleichsam von einer Vernunft als einer immanenten Gottheit, welche die Welt selbst gestaltete (Aet. I, 7. Cic. de nat. deor. I, 10). — Bezüglich des Aktes der Weltbildung fehlen uns specielle Angaben über die Theorien der einzelnen Philosophen. Wir besitzen über diesen Punkt nur ein allgemeines Kapitel bei Aet. I, 4, kurz excerpirt bei Galen. hist. phil. c. 33. Aber ebendeshalb dürfen wir annehmen, daß die sonst so verschiedenen Ansichten gerade hierin — wie dies ja auch an sich natürlich erscheint — wenig auseinander gingen, sodaß also jenes Kapitel im Allgemeinen uns auch zur Anwendung auf Thales berechtigt. Vorauszusetzen haben wir innerhalb des Urstoffes Ungleichheiten bezüglich der Ausdehnung und Schwere. Die größeren, schwereren Theile vereinigten sich sodann und drückten die kleinen, leichten nach außen. So gruppirte sich um den starren Kern das Luftmeer und der Himmel mit seinen Gestirnen, während sich das Wasser in den Vertiefungen der Erdoberfläche ansammelte.*)

In schönster Uebereinstimmung hiermit finden wir anderwärts ausdrückliche Einzelangaben über Thales. Er dachte sich die Welt als eine Einheit (Aet. II, 1), (nämlich als eine Kugel), in deren Centrum sich die Erde befinde,**) und zwar in unbewegter Ruhe (Aet. III, 13). Die Gestalt der letzteren wird als kugelförmig bezeichnet (Aet. III, 10), doch ist es wahrscheinlich, daß a. a. O. unter γῆ nicht die feste Erde im engern Sinne, sondern die ganze Centralmasse zu verstehen sey. Denn bekanntlich gab Thales der festen Erde eine Unterlage von Wasser (Simplic. in phys. 6. [Doxogr. S. 475, 9]). Seneka spricht nun nat. quaest. VI, 6 von der Erde des Thales als einem orbis terrarum und gebraucht für das Schwimmen derselben den Vergleich mit einem Schiffe; vgl. III, 13 ait enim (Thales) terra-

*) Das letztere betreffend haben wir allerdings für Thales erhebliche Modifikationen anzunehmen, worüber alsbald das Nähere.

**) Aet. III, 11. Daß nur eine Erde existire, berichtet Aet. III, 9.

rum orbem aqua sustineri et vehi more navigii, wo der bedeutsame Zusatz dabeisteht: mobilitateque fluctuare tunc, quum dicitur tremere. Durch denselben werden wir auf das entsprechende Kapitel bei Aet. III, 15 hingewiesen, wo wir in der That diese Anschauung wiederfinden: *Θαλῆς μὲν καὶ Δημόκριτος ὕδατι τὴν αἰτίαν τῶν σεισμῶν προςάπτουσιν.* Ebendaselbst heißt es bald nachher § 9: *οἱ δέ φασιν ἐφ' ὕδατος (ἐποχεῖσθαι τὴν γῆν) καθάπερ τὰ πλαταμώδη καὶ σανιδώδη ἐπὶ τῶν ὑδάτων· διὰ τοῦτο κινεῖσθαι*, es werden also flache Gegenstände zur Vergleichung herangezogen. Offenbar aber handelt es sich hier besonders um Thales, sodaß demnach unzweifelhaft ist, daß nach Theophrast dieser Philosoph noch nicht die Kugelgestalt der festen Erde lehrte, sondern ihr eine flache Form gab.*)

Daß Thales den Himmel als eine Sphäre auffaßte, ergiebt sich aus den Nachrichten, daß er diese Kugel in fünf Zonen eingetheilt habe, von denen die arktische immer sichtbar, die antarktische dagegen immer unsichtbar sey, während die mittlere durch die beiden Wendekreise begrenzt werde; in ihrer Mitte verlaufe der Aequator (*ἰσημερινὸς κύκλος*).**) Außerdem ist dem Thales a. a. O. auch die Kenntniß des Zodiakus zugeschrieben,

---

*) Die obige Weise, sich mit den theophrasteischen Nachrichten bei Simplicius und Aet. III, 10 und 15 auseinanderzusetzen, scheint die einzig mögliche zu seyn. Sie findet sich auch bei Könitzer, Vorst. der Griechen üb. d. Ordn. und Beweg. d. Himmelskörper bis auf d. Zeit des Arist., S. 21. Teichmüller erwähnt sie, Neue Stud. z. Gesch. d. Begr. I, 208 Anm., fügt aber ohne stichhaltige Begründung hinzu, eine so „kühne Vorstellung scheine Thales ferngelegen zu haben". — Man könnte etwa auch darauf verfallen, anzunehmen, daß die ganze untere Halbkugel des Firmaments von Thales mit Wasser gefüllt gedacht wurde, worauf sodann die Erde schwimme. Doch erregt es Bedenken, dieser schwimmenden Masse Kugelgestalt beizulegen. Geradezu aber widerspricht dieser Annahme die Kritik, welche Aristoteles an Thales übt de coel. II, 13 S. 294a 28 .. *οὐδὲ γὰρ τὸ ὕδωρ πέφυκε μένειν μετέωρον, ἀλλ' ἐπί τινός ἐστιν.*

**) Aet. II, 12. Bemerkt zu werden verdient, daß a. a. O. die Zonen theilweise mit den sie begrenzenden Parallelkreisen zusammengewürfelt werden.

welche er indeß kaum besessen haben dürfte. Sein Wissen mag sich in dieser Hinsicht einzig darauf erstreckt haben, daß er das Auf- und Absteigen der Sonne zwischen den beiden Wendekreisen konstatirte.*) Wie es sich mit dem Monde verhalte, erkannte Thales zuerst und traf dabei mit überraschender Schärfe das Richtige. Er hielt ihn nämlich für einen erdartigen Körper (Aet. II, 25), dem er jedenfalls Kugelgestalt verlieh.**) Erleuchtet wird er von der Sonne (Aet. II, 28), daher ergeben sich seine wechselnden Phasen aus seiner Stellung zu dieser seiner Lichtquelle und seine Verfinsterungen, wenn er in den Erdschatten eintritt (Aet. II, 29). In richtiger Konsequenz erklärten sich demnach auch die Sonnenfinsternisse durch das Vortreten des erdigen, dunklen Mondes.***) Nicht abzusehen ist, welches Motiv den Thales veranlaßt haben möge, auch der Sonne und allen Sternen eine erdartige, wenn auch glühende Beschaffenheit beizulegen (Aet. II, 13). Unsicher ist, ob auf Theophrast zurückgeht, was uns sonst noch Diogenes Laertius berichtet. Danach soll Thales die Länge des Jahres auf 365 Tage bestimmt und den letzten Tag des Monats zuerst *τριακάς* genannt haben (Diog. L. I, 27 und 24). Nun finden wir aber die Bezeichnung *τριακάς* in diesem Sinne schon bei Hesiod opp. 766. Auch könnte der Ausdruck *τὴν ὑστέραν τοῦ μηνὸς* bei Diogenes vielleicht etwas anderes bedeuten als den letzten Monatstag. Jedenfalls hätte demnach Thales auf die Dauer des Mondumlaufes seine besondere Aufmerksamkeit gerichtet. Dann finden sich noch die offenbar verderbten Worte Diog. L. I, 24: *πρῶτος τὸ τοῦ ἡλίου μέγεθος τοῦ σεληναίου ἑπτακοσιοστὸν καὶ*

---

*) Diog. L. I, 24. Die genauere Bahn, den Zodiakus, ermittelte erst Pythagoras, worüber später, in Abschnitt 6.

**) Ausdrücklich wird darüber nichts erwähnt, doch vgl. das allgemeine Kapitel *π. σχημάτων ἀστέρων* bei Aet. II, 14.

***) Aet. II, 24. Auch dürfte jedenfalls die Korrektur zu acceptiren seyn, welche Diels Doxogr. S. 53 bei den unverständlichen Worten Aet. II, 29, 6 am Ende vorschlägt: *μᾶλλον* (Diels: *ἥλιον*) *δὲ* (scil. *ἐκλείπειν*) *τῆς σελήνης ἀντιφραττούσης.*

εἰκοστὸν ἀπεφήνατο. Man hat daraus vermuthet,*) daß Thales den Sonnendurchmesser als $^1/_{720}$ der Sonnenbahn ausgemessen habe, und zur Vergleichung herangezogen Appulej. flor. IV, 8 idem divinam rationem de sole commentus est .. quotiens sol magnitudine sua circulum, quem permeat, metiatur und Archimed. ψαμμίτης S. 321 Torelli τοῦ κύκλου .. τὸν ἅλιον φαινόμενον ὡς τὸ εἰκοστὸν καὶ ἑπτακοσιοστόν. Ob mit Recht, muß dahingestellt bleiben. Doch enthalten alle diese Angaben des Laertiers nichts, was mit dem nach Theophrast sich Ergebenden sich nicht vereinbarte. —

Dies wäre also das Weltgebäude des Thales, wie es uns Theoprast schildert. Wen überrascht nicht der große, ungeheure Kontrast desselben gegenüber dem früheren! Man staunt über den gewaltigen Fortschritt, — wundert sich und zweifelt. Denn, könnte man sagen, in Wirklichkeit führt uns doch eigentlich nicht Theophrast, sondern es sind jüngere Kompilatoren, bei denen es immerhin noch kontrovers ist, ob und wieweit sie dem großen Peripatetiker nachgehen. Dem ist allerdings so, aber trotzdem ist dem Thales von allen ihm eben zugeschriebenen Sätzen wohl nichts in Abzug zu bringen. Hierfür spricht der Umstand, daß die verschiedenen Stellen sich nirgends offen und handgreiflich widersprechen. Was aber die Hauptsache ist: all die einzelnen großen Fortschritte basiren sämmtlich auf einer fundamentalen Einsicht, aus welcher sie von selbst und mit einem Schlage resultiren, nämlich auf der Einsicht, daß das Firmament nicht eine Halbkugel, sondern eine ganze seyn müsse. Daß Thales diese Entdeckung gemacht haben könnte, ist nicht zu bestreiten. Die Gesetzmäßigkeit in den Auf- und Untergängen der Gestirne war längst bemerkt worden, ebenso die feste Gestalt der bedeutenderen Sternbilder: Anhalt genug für den natürlichen Scharfsinn eines Thales, um auf eine konstante Lage der Gestirne über-

*) Schaubach, Geschichte d. griech. Astron. S. 155. Röper, Zeitschr. f. d. Alterthumswiss. 1851—52 S. 442. Martin, hypothèses astron. des plus anciens philos. in den mémoires de l'acad. des inscript. et belles-lettres, 1879, XXIX, 2 S. 55 ff.

haupt gegen einander und hieraus auf einen Träger derselben, an welchem sie festsäßen, zu schließen! Fortgesetzte aufmerksame Beobachtungen*) mußten dann darauf kommen lassen, daß dieser Träger keine Halbkugel sey, sondern eine ganze Sphäre, und hiermit war ohne weiteres der Anstoß und die Möglichkeit zu allen ferneren Forschungen gegeben. Allerdings haben wir uns von denselben keine übertriebenen Vorstellungen zu machen und z. B. bei der Abgrenzung der Himmelszonen die Ausführlichkeit und Genauigkeit, an die wir jetzt gewöhnt sind, selbstverständlich ganz zur Seite zu lassen. Immerhin aber könnte so dem Thales der Ruhm gebühren, die Astronomie aus einer untergeordneten Dienerin des praktischen Bedürfnisses zur Wissenschaft, zur Forschung aus freier, edler Wißbegier erhoben, von der beschränkten Anschauung eines halbsphärischen Himmelsgewölbes befreit und dadurch den ersten fruchtbaren Impuls zu dem großen Siegeslaufe folgender Jahrhunderte gegeben zu haben. — Ob ihm aber dieser Ruhm faktisch angehöre, ist freilich unsicher. Denn was etwa die Zeit von Hesiod bis Thales Förderliches geleistet haben könnte, entzieht sich unserer Kontrole. Möglich wäre es auch, daß unser Philosoph seine fortgeschrittenen Ansichten nur auf seinen Reisen aufnahm, vielleicht von Aegyptern oder Babyloniern.**) Daß sie aber jener fernen Zeit be-

---

*) Nach Cic. de rep. I, 14 soll Thales zuerst einen Himmelsglobus in Gestalt einer massiven Kugel konstruirt haben. An sich spricht nichts dagegen, doch müssen wir die Notiz auf sich beruhen lassen.

**) Eine sichere Entscheidung dieser Ungewißheit wäre nur möglich, wenn sich bei den genannten Völkern die Kenntniß des Thierkreises, welche ja die Annahme einer ganzen Himmelskugel voraussetzt, zweifellos in den Zeiten vor Thales nachweisen ließe. Bis jetzt ist über diesen Punkt noch gar nichts Zuverlässiges ausgemacht. Wenn Mädler in seiner Geschichte der Himmelskunde I, S. 26 von den Babyloniern sagt, es „ist der Thierkreis bei ihnen in Gebrauch, wenigstens in den spätern Zeiten ihrer Forschung", so ist mit solchen allgemeinen Wendungen nichts anzufangen. In früheren Jahren nahm man ohne Bedenken für die Kenntniß des Thierkreises bei den Orientalen ein hohes Alter an. Noch Ideler schreibt in seiner Abhandlung über den Ursprung des Thierkreises (Abh. d. berl. Akad. d. Wiss. 1838, hist. phil. Kl. S. 21): „Meine Meinung .. geht dahin, daß die Chaldäer, um

stimmt schon angehören, wird der weitere Gang unserer Untersuchung darthun.

3. Anaximander.

Etwa ein Menschenalter jünger als Thales ist Anaximander von Milet, dessen Geburt um 611 v. Chr. angesetzt wird. Dieser läßt die Welt entstehen aus einem unendlichen Urstoff von unbestimmt-flüssiger Beschaffenheit, aus welchem sich infolge seiner ewigen Bewegung die Dinge ausschieden. In die Mitte des Alls versetzt er die Erde; da ruhe sie wegen ihres gleichen Abstandes nach allen Seiten (Diog. L. II, 1, Hippol. I, 6). Welche Gestalt er ihr beigelegt habe, kann kaum fraglich erscheinen, obwohl unsere Nachrichten hierüber nicht gänzlich in gegenseitigem Einklang stehen. Nach Diog. L. II, 1 sollte sie sphärisch seyn; doch stimmt dies wenig zu einer andern Notiz desselben Schriftstellers, II, 2, wo neben einem *γῆς καὶ θαλάσσης περίμετρον* dem Anaximander eine *σφαῖρα* beigelegt, also handgreiflich eine Erdtafel der Himmelskugel gegenübergestellt wird.*) Abstrahiren wir also von Diogenes, so erfahren wir anderwärts, daß Anaximander die Erde als einen cylindrischen Körper mit zwei ebenen Grundflächen annahm, von denen wir auf der einen leben.**) Näher beschrieben werden die Dimensions-

---

theils einem astronomischen, theils einem astrologischen Bedürfnisse zu genügen, die Ekliptik frühzeitig in ihre Dodekamorien theilten, daß sie dieselben, um sie gehörig unterscheiden zu können, durch einzelne Sterne oder Sterngruppen bezeichneten, denen sie die Namen Widder, Stier, Zwillinge u. s. w. beilegten, und daß diese Namen mit einer rohen Notiz der Sonnenbahn entweder über Phönizien oder durch die hellenischen Kolonien in Kleinasien um das 7. Jahrhundert v. Chr., vielleicht schon im Zeitalter des Hesiodus, zu den Griechen gelangten.“ Vgl. auch das. S. 12 ff. Neuere Forschungen dagegen entfernen sich von solchen früheren Ansichten immer mehr; vgl. z. B. C. Riel, das Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden, besonders S. 16 ff.

*) Von einer Erdtafel des Anaximander berichtet Strabo geogr. I, 1, S. 7.

**) Hippol. ref. I, 6. *τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς ὑγρόν, στρόγγυλον, χίονι λίθῳ παραπλήσιον. Τῶν δὲ ἐπιπέδων ᾧ μὲν ἐπιβεβήκαμεν, ὃ δὲ ἀντίθετον ὑπάρχει.* Hier sind zwar die wichtigen Worte *χίονι λίθῳ* verdorben, doch stimmt die Erwähnung von zwei *ἐπίπεδα* nur zu der Gestalt einer Platte, nicht aber zu der einer Kugel. Vgl. auch Aet. III, 9, wo offenbar

verhältnisse dahin, daß die Höhe ein Drittel des Durchmessers der Grundfläche betragen soll (Plut. stromat. 2 [Doxogr. 579, 11]).

Umgeben ist die Erde von einer Luftkugel, auf deren Oberfläche ursprünglich rindenartig eine Feuerschicht lagerte; diese zerriß nachher und bildete Sonne, Mond und die Sterne.*) Anfangs liefen dieselben sämmtlich in regelmäßigen Parallelkreisen um die Erde, auch die Planeten. Aber durch die Hitze, welche sich jetzt in den letzteren als den größeren Gestirnen koncentrirt hatte, steigerte sich die Spannung der sie umgebenden Luft; so brachen endlich gleichsam verfilzte Windwirbel aus der Luftkugel hervor, jene Feuerkörper mit sich emporreißend.**) Am weitesten entfernte sich auf diese Weise die Sonne, dann folgt der Mond, darauf, uns am nächsten, der Fixsternhimmel mit den Planeten, welche Anaximander zwar schon von jenem unterscheidet, ohne ihnen jedoch weiter ein besonderes Interesse zuzuwenden.***) Die Sonne selbst kommt der Erde an Größe gleich; der Kreis ihres Wirbels aber ist 27 (oder 28) mal so groß (Aet. II, 20 und 21. Diog. L. II, 1). Sie ist in seiner Peripherie eingelagert, sodaß sie etwa der lichtausstrahlenden Oeffnung des innen hohlen und mit Feuer erfüllten Felgen-

---

mit Teichmüller (Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 43) Unvollständigkeit zu statuiren und nach Hippolyt zu ergänzen ist.

*) Plut. a. a. O. S. 579, 13. Es wäre nicht unmöglich, daß Anaximander auf diese Theorie durch die Milchstraße geführt wurde; vielleicht erblickte er in derselben noch einen Rest jener geborstenen Feuerhülle.

**) Hippol. I, 6. Plut. strom. 2. (Doxogr. S. 579, 16). Aet. II, 13. und die Citate aus Aristoteles auf S. 220. Bald hier sey bemerkt, daß die *πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ*, auch *κύκλοι* genannt, an drei ersten Stellen außer den Planeten fälschlich auch den Fixsternen beigelegt werden, wie sich alsbald herausstellen wird. Aehnliche Irrthümer bezüglich der anaximandrischen Theorie laufen auch sonst unter. Wir ersehen daraus, daß dieselbe in ihrer Eigenthümlichkeit schon frühzeitig falsch oder überhaupt nicht verstanden worden ist.

***) Hippol. I, 6. Aet. III, 15 ist etwas vollständiger, setzt aber ebenfalls der Erde am nächsten *τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρων καὶ τοὺς πλανήτας*. Es könnte hiernach fast scheinen als habe Anaximander selbst die Lage der Planeten zum Fixsternhimmel noch nicht näher angegeben. — Daß Anaximenes den Wandelsternen eine größere Bedeutung beilegte, werden wir unten als sein hauptsächliches Verdienst hervorzuheben haben.

kranzes eines Wagenrades gleicht.*) Merkwürdig ist, daß Anaximander diesen Windwirbel zu einer Theorie der scheinbaren Bahn der Sonne am Fixsternhimmel benutzte. Es dürfte diese Stelle am angemessensten seyn, darauf hinzuweisen, daß, wie es scheint, die anaximandrische Kosmographie in ihrem Hauptmoment, die *κύκλοι* oder *τροχοὶ* betreffend, bisher wohl noch unverstanden geblieben ist.

Völlig abgethan dürfte zunächst die frühere Ansicht Zeller's seyn, daß bei der Bildung der (d. h. aller!) Gestirne das Feuer des zerspringenden feurigen Umkreises der Welt in radförmige Hülsen aus zusammengefilzter Luft eingeschlossen worden sey, aus deren Naben es ausströme (Philos. d. Gr. I³, S. 195). Zeller ließ sich durch Achilles verleiten; werfen wir das Zeugniß des letzteren über Bord, so fallen zugleich auch die Zeller'schen Sätze.**)

Gruppe verweist die Sonnenöffnung an die Peripherie und nimmt an, daß die anaximandrische Himmelskugel mehrere Lagen habe wie Baumrinde, welche einander nahe liegen; die einzelnen Sphären selbst seyen als undurchsichtig gedacht, die Zwischenräume aber mit Feuer gefüllt, welches durch einzelne Löcher hindurchleuchte (Die kosmischen Systeme der Griechen, 1851, S. 41). Wie wäre es aber möglich, hinter der undurchsichtigen Fixsternsphäre die Oeffnungen der übrigen zu erblicken?

Diese Schwierigkeit sucht Röth dadurch aus dem Wege zu

---

*) Aet. II, 20. Hippol. ref. I, 6. Wesentlich abweichend Achilles, isagoge in Arati phaen. 19 *τινὲς δὲ, ὧν ἐστι καὶ Ἀναξίμανδρος, φασὶ πέμπειν αὐτὸν τὸ φῶς σχῆμα ἔχοντα τροχοῦ. ὥςπερ γὰρ ἐν τῷ τροχῷ κοίλη ἐστὶν ἡ πλήμνη, ἔχει δὲ ἀπ' αὐτῆς ἀνατεταμένας τὰς κνημίδας πρὸς τὴν ἔξωθεν τῆς ἀψῖδος περιφέρειαν, οὕτω καὶ αὐτὸν ἀπὸ κοίλου τὸ φῶς ἐκπέμποντα τὴν ἀνάτασιν τῶν ἀκτίνων ποιεῖσθαι καὶ ἔξωθεν αὐτὰς κύκλῳ φωτίζειν* etc. Schon Teichmüller war geneigt, diesem Bericht allen Werth abzusprechen (Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 18 und Neue Stud. I, S. 214 Anm.). Wer sieht nicht, daß Achilles darauf ausgeht, den Vergleich möglichst der gewöhnlichen Form von Rädern anzupassen.

**) Mit Zeller stimmt im Princip total überein Martin a. a. O. S. 71 ff., dessen Ausführungen wir also ebenfalls verwerfen, obwohl ihnen mehrere an sich sehr bestechende Erklärungsversuche beigegeben sind.

räumen, daß er nur den Fixsternhimmel undurchsichtig annimmt, die Planeten dagegen an durchsichtige, krystallene Kreise befestigt seyn läßt (Geschichte uns. abendländ. Philos. II, S. 153). Durchsichtige Kreise können wir aber unmöglich brauchen, weil sie eine Erklärung der Verfinsterungen nicht vermitteln. Auch ist Röth genöthigt, die überlieferte Reihenfolge der Abstände umzukehren und dem Fixsternhimmel die größte Entfernung zuzuschreiben.

Wenig unterscheidet sich Teichmüller von Gruppe; auch er erblickt in dem sich drehenden Rade die ganze Luftsphäre, welche um die Erde rotire, sodaß also die Rabe die Mitte der Welt seyn müsse (Stud. S. 10—21, Neue Stud. I, 213. II, 276).

Keiner von allen diesen Versuchen leistet das, was die Hauptsache für Anaximander gewesen seyn dürfte, als er die *κύκλοι* einführte: die Erklärung der Tropen. Wir lesen nämlich in guter Quelle (Aristot. meteor. 2, 1 S. 353b 5): *οἱ δὲ σοφώτεροι τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν ποιοῦσιν αὐτῆς* (scil. *τῆς θαλάσσης*) *γένεσιν· εἶναι γὰρ τὸ πρῶτον ὑγρὸν ἅπαντα τὸν περὶ τὴν γῆν τόπον, ὑπὸ δὲ τοῦ ἡλίου ξηραινόμενον τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα καὶ τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης φασὶ ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν εἶναι.* Aus Alexander z. d. St. (Doxogr. S. 494, 11) und Aet. III, 16 ergiebt sich aber, daß diese Ansicht dem Anaximander eigen war. Im nächsten Kapitel kehrt Aristoteles nochmals zu derselben zurück (S. 355a 21): *τὸ δ' αὐτὸ συμβαίνει καὶ τούτοις ἄλογον καὶ τοῖς φάσκουσι τὸ πρῶτον ὑγρᾶς οὔσης καὶ τῆς γῆς, καὶ τοῦ κόσμου τοῦ περὶ τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ ἡλίου θερμαινομένου, ἀέρα γενέσθαι καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν αὐξηθῆναι καὶ τοῦτον πνεύματά τε παρέχεσθαι καὶ τὰς τροπὰς αὐτοῦ* (scil. *τοῦ ἡλίου*; die erstere Stelle hat genauer *τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης*!) *ποιεῖν.**)

---

*) Theophrast scheint uns hier einmal im Stich zu lassen. Sind wir aber erst aus Aristoteles belehrt, so erkennen wir alsbald, daß die Schuld lediglich die Kompilatoren trifft. Wir lesen bei Aet. II, 16 *π. τῆς τῶν ἀστέρων φορᾶς καὶ κινήσεως* § 5 *Ἀναξίμανδρος· ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν, ἐφ' ὧν ἕκαστος βέβηκε, φέρεσθαι.* Bei Theophrast waren

Die Windwirbel dienten also dem Anaximander dazu, die *τροπαί* zu begründen. Folglich können sie nur den Planeten zugeschrieben worden seyn. Es fragt sich jetzt, wie liegend sie zu denken seyen, um die Erde resp. um die Weltaxe herum, sodaß die Weltaxe ihre Centra enthält, oder tangential, gleichsam schuppenförmig. Wir haben uns für die letztere Annahme zu entscheiden. Denn nach der ersteren ließen sich die Bewegungen von Sonne und Mond — um die es sich offenbar hauptsächlich handelt — zwar auch veranschaulichen, sobald wir den Rädern schräge Richtung geben (dem Sonnenrade die Lage der Ekliptik), aber wir stehen alsdann sogleich wieder vor der Schwierigkeit: woher stammt diese schiefe Richtung der Räder? Das Problem ist somit nicht gelöst. Denken wir uns dagegen das Sonnenrad tangential, so ist die Hypothese durchaus normal und hat nichts Auffälliges, daß dasselbe eine doppelte Rotation ausführe, nämlich einerseits um den Weltmittelpunkt, die Erde, von Ost nach West, sodaß es uns stets die breite Seite zuwendet und sein Centrum auf dem Aequator fortrückt, wobei es jedoch hinter der Fixsternsphäre täglich ein wenig zurückbleibt (ungefähr um einen Grad, eine Differenz, welche sich innerhalb eines Jahres zu einem ganzen Umlauf summirt), — andrerseits gleichzeitig jährlich einmal um sein eignes Centrum, wodurch die an der Peripherie befindliche Sonne bald nördlich, bald südlich vom Aequator abgelenkt wird. Auch nach dem überlieferten Größenverhältniß empfiehlt sich unsere Auffassung besser. Der Durchmesser des Sonnenrades ist danach nämlich gleich dem Abstand der beiden Wendekreise, also $= 47^{0}$. Der Durchmesser der Sonne selbst würde daher $\frac{47^{0}}{28} = \text{ca}\ \frac{5^{0}}{3}$ ausmachen, während er in Wirklichkeit $\frac{1^{0}}{2}$ mißt. Lassen wir dagegen den Felgenkranz des Sonnenrades koncentrisch die Erde umgeben, so ist dessen Peripherie bei 28fachem Durchmesser $28\pi = 88$ mal so groß

gewiß die *κύκλοι* für die Planeten, eine Sphäre dagegen für die Fixsterne angegeben.

als der Sonnendurchmesser, letzterer wäre also $= \frac{360^{\circ}}{88} =$ ca 4°. Sollte sich aber Anaximander um das Achtfache getäuscht haben? Bezüglich des Mondes betrüge der Irrthum gar das Zwölffache.*) —

Auch die Sonnenfinsternisse leitete Anaximander von jenem Windwirbel ab; sie treten ein, wenn sich die Oeffnung, aus welcher die Sonne hervorleuchtet, verstopft.**) — Ganz analoge Sätze sagte er vom Monde aus: an Größe steht derselbe etwa der Sonne und der Erde gleich (vgl. Hippol. I, 6 mit Aet. II, 20), sein Rad aber ist 19 mal so groß und bewirkt durch seine Umdrehungen die abweichenden Bewegungen der Feuerkugel selbst.***) Obwohl selbstleuchtend, steht er doch in seiner Helligkeit der Sonne nach.†) Er verfinstert sich, wenn die Ausstrahlungsöffnung des Rades sich abschließt, und dasselbe Hinderniß führt vielleicht die wechselnden Phasen herbei.††) —

Nach dem soeben Entwickelten wird niemand leugnen, daß die Auffassung des Weltalls bei Anaximander an Großartigkeit und Kühnheit die früheren weit hinter sich zurückläßt. Scharfsinnig

---

*) Nicht unmöglich wäre es auch, daß unsere Berichterstatter nicht ganz korrekt sind und Anaximander vielleicht den Halbmesser (nicht den Diameter) des Sonnenrades 28 mal so groß ansetzte als den Sonnendurchmesser. Dann würde sich der letztere auf die Hälfte herausstellen, also auf ca $\frac{5^{\circ}}{6}$, während sich seine Größe bei koncentrischer Lage des Sonnenrades um die Erde immer noch auf 2° berechnen würde.

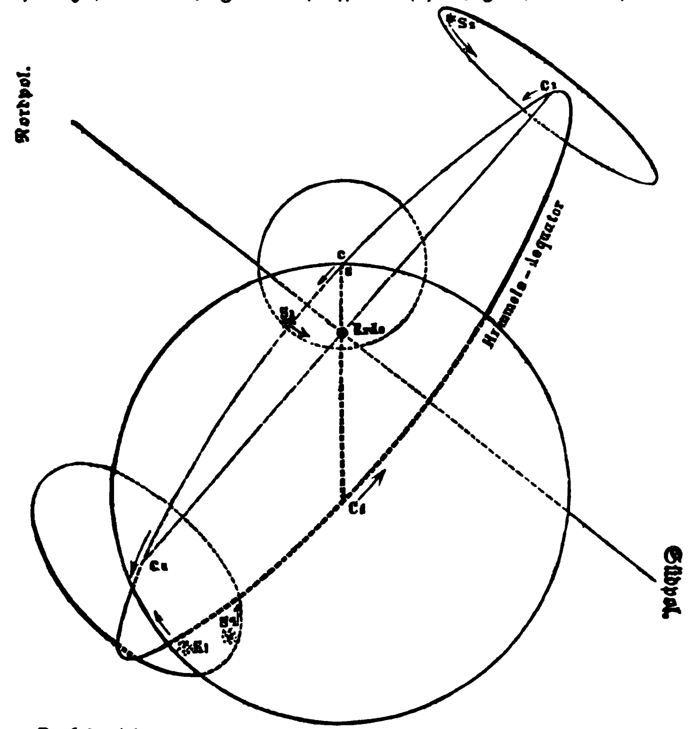
**) Aet. II, 24. Hippol. I, 6. Das Sonnenrad selbst dachte sich also Anaximander offenbar undurchsichtig etwa wie eine Wolke.

***) Aet. II, 25. Das Mondrad heißt hier schrägliegend (κείμενον λοξόν); vielleicht versuchte also Anaximander durch diese schräge Lage die Mondbahn, welche ja weit komplicirter ist als die Ekliptik, einigermaßen zu veranschaulichen.

†) Aet. II, 28. Ein offenbarer Irrthum ist die Angabe des Diog. L. II, 1. daß der Mond sein Licht der Sonne entleihe.

††) Aet. II, 29. Ueber die Entstehung der Mondphasen fehlen uns die Nachrichten, und es wäre sehr leicht möglich, daß sie Anaximander nicht durch Verstopfung der Oeffnung, sondern durch wechselnde Stellungen des Rades selbst erklärte. Daraus könnte dann nämlich die von der obigen abweichende Angabe über die Entstehung von Verfinsterungen Aet. II, 25 ἐκλείπειν δὲ κατὰ τὰς τροπὰς τοῦ τροχοῦ mißverständlich hervorgegangen seyn.

und originell, obwohl faktisch nicht glücklich ist die Annahme jener κύκλοι zur Erklärung der abweichenden Bahnen. Bewunderungswürdig ist der hohe Gedankenflug des gewaltigen Geistes, welcher zuerst es vermochte, Sonne und Mond in so großen Dimensionen sich vorzustellen. (Vgl. die perspektivische Figur.) Wir staunen



Es bedeutet
C_1 das Sonnenradcentrum, S_1 die Stellung der Sonne f. d. Frühlingsäquinoktium.
C_2 " S_2 " " " Sommersolstitium.
C_3 " S_3 " " " Herbstäquinoktium.
C_4 " S_4 " " " Wintersolstitium.

ferner über das Wagniß, sich die Masse der Erde im Mittelpunkte frei ruhend zu denken. Welche weite Kluft liegt hier zwischen Thales und seinem Schüler! Ersterer postulirt der Erde eine tragende Unterlage von Wasser, womit doch nur scheinbar etwas erreicht war, da sich der Skrupel bezüglich des Wassers sofort wiederholte. Anaximander bemerkte den schwachen Punkt, verschmähte es aber, kleinliche Mittel zu ersinnen, mit

denen er sich über die leidige Schwierigkeit wenigstens zum Schein hinweghelfen könnte. Kühn warf er lieber jede schlechte Stütze weg und schreckte selbst vor Sätzen nicht zurück, deren Verwegenheit nicht nur für ihre Zeit wahrhaft imponirt. Solchen großen, neuen Ideen gegenüber werden wir es dem Anaximander gern nachsehen, daß er in einem Punkte, nämlich bezüglich des Mondes, einen Rückschritt gemacht hat, indem er denselben für eine leuchtende Feuerkugel erklärte, während bereits Thales seine dunkle, erdartige Beschaffenheit behauptet hatte. In der That ist ja auch dieser Rückfall leicht verzeihlich, da sich allerdings jenes Zeitalter daran stoßen mußte, wie ein schwerer Körper so frei im Weltenraum kreisen könne.*)

4. Anaximenes.

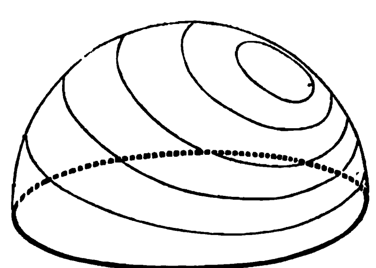
Ueber Anaximenes von Milet, den Repräsentanten der astronomischen Vorstellungen und Leistungen der nächstfolgenden Generation der jonischen Physiologie, fließen unsere Quellen etwas spärlicher. Als Urmaterie stellte er die unbegrenzte Luft auf, aus welcher sich infolge ihrer ewigen Bewegung durch Verdichtung und Verdünnung die Welt gebildet habe. Die Erde ist ihm eine große Scheibe, nicht unähnlich einer Tischplatte (Aet. III, 10. Hippol. I, 7), deren Last von der darunter befindlichen Luft gehalten wird.**) An ihren äußersten Umfang schließt sich der Himmel an.***) Die Gestirne sind Körper

*) Sicherlich liegt kein Grund vor, etwa von Anaximander zurückzuschließen und aus seinen Sätzen zu folgern, daß auch dem Thales die richtige Erklärungsweise abzusprechen sey.

**) Aet. III, 15 *διὰ τὸ πλάτος ἐποχεῖσθαι τῷ ἀέρι*, eine Nachricht, welche fälschlich in dieses Kapitel *π. σεισμῶν γῆς* gerathen ist. Plut. stromat. 3 (Doxogr. S. 580, 2).

***) Aet. II, 11. Den richtigen Wortlaut bietet hier der ja auch sonst genauere Stobäus: *Ἀ. καὶ Παρμενίδης τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτάτω τῆς γῆς εἶναι τὸν οὐρανόν.* Bei Plutarch erscheint statt des Genitivs *τῆς γῆς* das Adjektiv *γηΐνην*, welches aber als völlig identisch mit der andern Lesart zu fassen ist. Teichmüller übersetzt „erdartig“. Doch heißt ja der Himmel anderwärts *κρυσταλλοειδής*; wir könnten uns also diese Uebersetzung höchstens mit Martin a. a. O. S. 101 in dem Sinne gefallen lassen: „de nature terreuse, c'est-à-dire solide“.

feuriger Natur; sie gleichen Nägeln, welche einer krystallenen Grundlage eingeheftet sind (Aet. II, 14. Hippol. I, 7), und bewegen sich rings um die Erde (Aet. II, 16. Hippol. I, 7. Diog. L. II, 3). Ueber den letzteren Punkt stimmen unsere Quellen freilich nicht genau in den Worten überein. Plutarch schreibt *ὁμοίως ὑπὸ τὴν γῆν, περὶ αὐτὴν δὲ στρέφεσθαι*, Stobäus *οὐχ ὑπὸ τὴν γῆν, ἀλλὰ περὶ αὐτὴν στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας*, und ganz ähnlich Diog. L. II, 3. In ausführlicherer Schilderung ergeht sich Hippol. I, 7 *οὐ κινεῖσθαι δὲ ὑπὸ γῆν τὰ ἄστρα λέγει, καθὼς ἕτεροι ὑπειλήφασιν, ἀλλὰ περὶ γῆν, ὡςπερεὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον. κρύπτεσθαί τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπόμενον καὶ διὰ τὴν πλείονα ἡμῶν αὐτοῦ γενομένην ἀπόστασιν.* Infolge dieser verschiedenen Angaben entzweiten sich die Ansichten der Neueren. Gänzlich verfehlt und mit der Nachricht, daß die Fixsterne wie eingeschlagene Nägel am Himmel festsitzen, völlig unvereinbar ist Schaubach's Darstellung, daß die Bahnen der anaximenischen Gestirne nicht parallele Kreise seyen, sondern im Norden an einem Orte zusammenträfen (Gesch. d. gr. Astr. S. 136), was er durch die nebenstehend wiedergegebene Figur veranschaulicht. — Ebensowenig Beachtung verdient der Nothbehelf von Oettinger, der das



Festgeheftetseyn der Sterne auf ihren Lauf über der Erde beschränkt; nachher werde ihre Bewegung unterbrochen und ihre Umdrehung in wagrechter Richtung auf dem Horizonte und ungesehen wegen der Erhöhungen bis zum Aufgange im Osten fortgesetzt (Die Vorstellungen der alten Gr. u. R. über d. Erde als Himmelskörper, 1850, S. 67 f.). — Zwar nicht wahrscheinlich, doch auch nicht so widersinnig ist es, wenn Heeren das *οὐχ ὑπὸ τὴν γῆν … στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας* allein auf die Planeten bezogen wissen will (Ausgabe des Stob. I, S. 511). — Im Wesent-

lichen das Richtige sah Röth (Gesch. uns. abendl. Phil. II, S. 257), mit welchem Zeller, Teichmüller und Martin im Grunde übereinkommen. Die Wendung bei Stobäus und Hippolyt οὐχ ὑπὸ τὴν γῆν ist nämlich lediglich so zu verstehen, daß die Gestirne „nicht eigentlich unter die Erde" hinabgehen, sondern seitlich um dieselbe herumkreisen.*) — Die Planeten entstanden aus Ausdünstungen der Erde, welche sich erhoben und entweder durch fortschreitende Verdünnung oder infolge der schnellen Bewegung in Feuer übergingen.**) Sie sind also selbstleuchtend (Aet. II,

---

*) Der hauptsächliche Anlaß zu Mißverständnissen ging jedenfalls von Hippolyt aus. Wenn nun dieser die Bewegung der Gestirne mit der Drehung eines Hutes um unser Haupt vergleicht, so ist dagegen nichts einzuwenden, und die schräge Rotation des Himmels erhält dadurch eine recht drastische Illustration. Aber deshalb brauchen wir doch den Himmel selbst nicht einem Hute, einer Halbkugel gleichzusetzen. Ohne Zweifel gab ihm Anaximenes die Gestalt einer ganzen Sphäre. Ist doch die Zone, welche den Griechen um den Südpol unsichtbar bleibt, nur klein; ihre Halbmesser beträgt etwa 38°. Ueberhaupt wäre es ein unbegreiflicher Rückfall, wenn A. jene grundlegende Thatsache, welche nun schon zwei Menschenalter hindurch bei den Griechen geprüft und bewahrheitet worden war, hätte aufgeben wollen. Die Erde hat natürlich die Mitte der Kugel inne. Ausdrückliche Zeugnisse hierfür lassen sich zwar nicht beibringen; doch sind die bei Thales angeführten Stellen so allgemein gehalten (οἱ ἀπὸ Θάλεω), daß sie auch für Anaximenes gelten können. — Für das nächtliche Dunkel giebt Hippolyt zwei Gründe an die Hand. Erstens nämlich κρύπτεσθαι .. τὸν ἥλιον ... ὑπὸ τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπόμενον, wobei Zeller an die Ansicht der „alten Meteorologen" bei Aristoteles meteor. II, 1. S. 354 a 28 erinnert, τὸν ἥλιον μὴ φέρεσθαι ὑπὸ γῆν ἀλλὰ περὶ τὴν γῆν καὶ τὸν τόπον τοῦτον (d. i. gen Norden), ἀφανίζεσθαι δὲ καὶ ποιεῖν νύκτα διὰ τὸ ὑψηλὴν εἶναι πρὸς ἄρκτον τὴν γῆν. Teichmüller bestreitet die Beziehung dieser Stelle auf Anaximenes. Jedenfalls könnten diese nördlichen Erhebungen für unsern Philosophen nur von accessorischer Bedeutung seyn. Dem andern Grunde (καὶ διὰ πλείονα ἡμῶν αὐτοῦ γενομένην ἀπόστασιν) will Teichmüller Stud. S. 102 als einem mathematischen besondere Bedeutung vindiciren: die Entfernung der Sonne sey des Mittags um den Erdhalbmesser kleiner als der Radius der Sonnenbahn, um Mitternacht aber ebensoviel größer, sodaß die Differenz dem Erddurchmesser gleichkomme. — Ich vermag mir vom Standpunkt des Anaximenes hierüber keine zutreffende Anschauung zu bilden.

**) Hippol. ref. I, 7. Plut. strom. 3 (Doxogr. S. 580, 3). Beide sagen diese Entstehungsweise von den Gestirnen im Allgemeinen aus. Doch sehen wir nicht, weshalb ein Theil der Ausdünstungen zu Fixsternen, ein anderer

20 und 25), führen aber zugleich dunkle, erdartige Bestandtheile mit sich, aus deren Vorhandenseyn Anaximenes offenbar die Verfinsterungen von Sonne und Mond, sowie die Phasen des letzteren erklärte.*) In der Gestalt stimmen die Planeten mit der Erde überein, sie sind blattförmig und werden vermöge dieser ihrer flachen Figur von der Luft getragen.**) Die letztere veranlaßt auch ihre Abweichungen von der regelmäßigen Kreisbewegung parallel mit dem Aequator, indem sie ihnen, stärker komprimirt (wahrscheinlich durch die kreisende Bewegung dieser Feuerscheiben selbst), Widerstand leistet und sie dadurch aus ihrer Richtung herausstößt (Aet. II, 23). Offenbar also versetzten Anaximenes die Planeten in den Raum zwischen der Erde und dem Himmel. Ihre Umdrehung war demnach nur möglich, wenn zwischen diesen beiden festen Körpern ein Zwischenraum angenommen wurde. Demselben dürfen wir indeß bei Anaximenes keine allzugroße Ausdehnung zuschreiben. Heißt doch der Himmel *περιφορὰ ἡ ἐξωτάτω τῆς γῆς* (Aet. II, 11; vgl. oben S. 224**), und auch die Ausführungen bei Aristoteles de coel. II, 13. S. 294b 19 *τὸν δ' (ἀέρα) οὐκ ἔχοντα μεταστῆναι τόπον ἱκανὸν ἀθρόον τῷ κάτωθεν ἠρεμεῖν* und bald nachher *διὰ γὰρ τὴν στενοχωρίαν οὐκ ἔχων τὴν*

---

ebenderselben aber zu Wandelsternen sollte geworden seyn. Und warum sollte Anaximenes die ersteren nicht bald aus der Luft sich haben bilden lassen? Für die Planeten aber nahm er absichtlich jenen Ursprung an, um so die Lichterscheinungen besonders von Sonne und Mond erklären zu können.

*) Aet. II, 13. Hippol. I, 7. Beide Stellen lassen es unentschieden, ob sich die erdartigen Bestandtheile auf die Planeten beschränken, auch weisen sie nicht auf den im Text angegebenen Zweck hin. Ohne Absicht konnte aber Anaximenes unmöglich *γεώδη σώματα* einmischen. Welche andere Verwerthung derselben könnte es aber geben, als eben zur Erklärung der genannten Phänomene, über deren Entstehung uns die speciellen Abschnitte in unsern Quellen für Anaximenes ganz im Stiche lassen.

**) Aet. II, 22. Hippol. I, 7. Auf diese Gestalt der Planeten dürfte sich wohl auch Aet. II, 14 beziehen: *Ἀ. ἥλων δίκην καταπεπηγέναι τῷ κρυσταλλοειδεῖ (τοὺς ἀστέρας). ἔνιοι δὲ πέταλα εἶναι πύρινα ὥσπερ ζωγραφήματα* (Galen. *ἔνιοι πέταλα πύρινα νομίζουσιν εἶναι* etc.), wo die letzten Worte wohl in *ἐνίους δὲ* (scil. *ἀστέρας*) *πέταλα εἶναι* etc. zu verwandeln sind. Vgl. auch Diels z. d. St.

πάροδον ὁ ἀὴρ μένει διὰ τὸ πλῆθος — deuten darauf hin, daß wir den Abstand des Erdrandes vom Himmel nicht unnöthig zu vergrößern haben.

Halten wir dieses Bild, welches sich uns aus unsern Quellen als astronomischer Standpunkt des Anaximenes zusammengestellt hat, neben die Sätze seiner Vorgänger, so scheint es, als wäre nicht allein nirgends ein Fortschritt gemacht, sondern im Gegentheil nach allen Seiten ein entschiedener Rückzug zu verzeichnen.*) Die Erde ist an Größe fast wieder dem Himmel gleichgestellt wie bei Hesiod, der Sonnendurchmesser ist also im Vergleich zu der Ausdehnung, welche ihm Anaximander gab, um mehr als das Hundertfache von neuem zusammengeschrumpft, und an die Stelle der Regelmäßigkeit, mit welcher die Anaximandrischen Räder durch ihre doppelte Drehung die auf- und absteigenden Bewegungen von Sonne und Mond herbeiführen, ist der ungewisse Widerstand zusammengedrückter Luft getreten. Gleichwohl wäre es übereilt, ohne Weiteres von einem Verfalle der Astronomie bei Anaximenes zu sprechen.

Daß er den Grund verwarf, welchen Anaximander für seine Auffassung, daß die Erde wie ein Tropfen mitten im Weltall schwebe, angeführt hatte: den gleichen Abstand nach allen Seiten hin, — dies brauchen wir ihm nicht schlechthin als Schwäche anzurechnen, als habe er den kühnen Gedankenflug seines Vorgängers nachzufliegen nicht Kraft genug besessen. Ebensogut können wir es ihm auch als ein Zeichen billigenswerther Selbständigkeit und eignen Nachdenkens auslegen. Teichmüller merkt (Stud. S. 37) an, jenem „geistreichen Einfall (Anaximander's) die Spitze abzubrechen war, wie es scheint, nur Aristoteles im Stande". Vielleicht ist dies richtig; aber in derselben Weise könnte ja auch wohl Anaximenes Lob verdienen, daß er sich durch die geistreiche Verwegenheit jener Hypothese nicht blenden ließ, sondern getrost wagte sie aufzugeben.

*) So schreibt Martin a. a. O. S. 109 .. comme astronom .. Anaximène était resté au-dessous d'Anaximandre et de Thalès.

Sein eigener Versuch, die Ruhelage der Erde durch den Gegendruck der darunter abgesperrten Luft zu erklären, nöthigte ihn zugleich, der Erdscheibe eine möglichst große Ausdehnung im Verhältniß zur Himmelskugel beizulegen. Doch fällt auch dieser Rückschritt (anders können wir ja das Faktum von unserm Standpunkte aus nicht nennen) nicht allzu schwer gegen Anaximenes in die Wagschale. Denn zuverlässige Messungen über die Entfernung und Größe der Himmelskörper waren damals noch nicht vorhanden. Thales setzte die Größe der Erde gewiß herab, damit das Licht der Sonne zum Monde gelangen könne. Die von ihm gefundene, richtige Erklärung der Phasen und Finsternisse hatte aber bereits Anaximander wieder aufgegeben. Die Dimensionsverhältnisse, welche dieser seinerseits zwischen Sonne und Erde annahm (die Figur zu S. 223 bemüht sich sie annähernd wiederzugeben), beruhen offenbar nicht auf überzeugenden Beobachtungen. Denn es ist uns zwar vielleicht oben gelungen, das überlieferte Verhältniß des Sonnenrades zur Sonne (= 28 : 1) aus der Schiefe der Ekliptik abzuleiten und nachzurechnen; aber wie Anaximander dazu kam, die Sonne der Erde gleichzusetzen, darüber ermangeln wir jedes sicheren Aufschlusses.*) Es gab also damals noch keine positive Erkenntniß, gegen welche das Größenverhältniß der Erde zur Himmelskugel und Sonne, wie Anaximenes es sich zurechtlegte, verstieß.

*) Daß Anaximander seine Hypothese nicht lediglich aus der Luft gegriffen habe, das dürfen wir freilich voraussetzen. Vielleicht stützte er seine Sätze auf die Thatsache, daß die Schatten parallel aufsteigender Gegenstände, zunächst also von Bäumen, nicht divergiren; und so könnte sich eine Stelle bei Plinius recht wohl auf ihn beziehen, hist. nat. II, § 50: vastitas solis oculorum argumentis aperitur, ut non sit necesse amplitudinem ejus oculorum argumentis (?) atque conjectura animi scrutari: immensum esse, quia arborum in limitibus porrectarum in quotquot passuum milia umbras paribus jaciat intervallis tanquam toto spatio medius ... quae fieri nullo modo possent, nisi multo quam terra major esset, neque quod (?) montem Idam exoriens latitudine exsuperet, dextra laevaque large amplectens, praesertim tanto discretus intervallo. Aber aus dergleichen Beobachtungen an Erdobjekten wurde doch nur ganz im Allgemeinen evident, daß der Abstand und der Durchmesser der Sonne beträchtlich groß seyn müsse.

Was endlich die beiden Arten betrifft, wie Anaximander und Anaximenes die Abweichungen der Planeten von der regelmäßigen Kreisbewegung erklärten, so kann ich mich auch hierin nicht eben zu Ungunsten des letzteren entscheiden. Es ist ja vollkommen anzuerkennen, daß durch jene Hypothese eines Sonnenrades die Lage der Ekliptik glücklich vermittelt wird. Wir sehen da, wie die in der Peripherie des Rades eingelagerte Feuerkugel bei seiner Rotation um den eigenen Mittelpunkt regelmäßig emporgehoben und wieder gesenkt wird, — während der Widerstand der zusammengedrückten Luft nur wenig geeignet ist, diese Gesetzmäßigkeit zu begründen. In der That aber beschränkt sich ja auch jene einfache Regelmäßigkeit auf die Sonne allein; der Mond beschreibt schon verwickeltere Kurven, zu deren Erklärung Anaximander sich genöthigt sah, dem Mondrade eine schiefe Lage zu geben. Noch weit manichfaltiger gestalten sich die Bahnen der Venus, des Mars u. s. w., hier hört scheinbar alle Regelmäßigkeit auf. In dieser Manichfaltigkeit der übrigen Planetenbahnen ist also wohl der Grund zu suchen, weshalb Anaximenes die Rädertheorie seines Lehrers aufgab und an ihrer Stelle zur Erklärung der Tropen den Luftwiderstand heranzog, — umgekehrt aber möchte sich aus seiner veränderten Erklärungsweise schließen lassen, daß er die merkwürdigen Bahnen der Hauptplaneten bereits besser erforscht habe und besonders auf die rückläufigen Bewegungen wohl schon aufmerksam geworden sey.

Auf diesen Punkt haben wir bei der Beurtheilung des Anaximenes zu fußen; hiernach ist die Bedeutung, welche der Mann für die Geschichte der Astronomie hat, klar. Thales hatte zunächst, wie dies ja natürlich ist, die augenfälligsten Vorgänge, nämlich die Erscheinungen an Sonne und Mond, zum Objekt seiner Forschungen gemacht. Anaximander vervollkommnete dieselben und bemerkte auch schon, daß außer jenen beiden Himmelskörpern noch andere ihren Ort ändern; doch schenkte er ihnen wegen ihrer Kleinheit weiter keine besondere Aufmerksamkeit. Dies that Anaximenes; er urtheilte vollkommen

richtig, daß die größere oder kleinere Ausdehnung keinen wesentlichen Unterschied ausmache, daß es vielmehr principiell nur von Wichtigkeit sey, ob ein Stern sich fortbewege oder nicht. Anaximenes erkannte also zuerst, daß alle Planeten ihrem Wesen nach identisch und für die Beobachtung sämmtlich von gleich großer Bedeutung seyen. Wie eingeengt und dürftig hätte aber die Astronomie bleiben müssen, wenn sie ihr Augenmerk auch fernerhin auf Sonne- und Mond beschränkt hätte!

Demnach gebührt dem Anaximenes ein hervorragender Platz in der Entwicklung der Astronomie neben seinen beiden Vorgängern. Und gerade je weiter er über die Früheren hinausging, je mehr er seinen Horizont ausdehnte, je beharrlicher und genauer er die Fülle der Erscheinungen als ein echter, ernster, nüchterner Forscher empirisch beobachtete, desto schwerer mußte es ihm werden, die bunte Manichfaltigkeit des gesammelten Materials zu verarbeiten, desto weniger hatte er Veranlassung, ebenso geistreiche als mangelhafte, unreife Hypothesen aufzustellen.*)

Denknothwendigkeit und Selbstgewißheit in ihrem erkenntnißtheoretischen Verhältniß.**)

Von

Dr. G. Neudecker,

Docent an der Universität Würzburg.

Mit erläuternden und berichtigenden Anmerkungen

von

H. Ulrici.

„Solange nicht dargethan ist, worin die Gewißheit und Evidenz besteht und worauf sie beruht, kann von ‚wissenschaft-

---

*) Auffallend analog ist das Urtheil von Laplace über den großen alexandrinischen Astronomen Hipparch (expos. du système du monde, édit. 3. S. 341): Hipparque fit un grand nombre d'observations des planètes; mais trop ami de la vérité pour former sur leurs mouvemens des hypothèses incertaines, il laissa le soin à ses successeurs d'en établir les théories.

**) Zugleich als Erwiderung auf die Einwendungen, welche der verehrte Herausgeber dieser Zeitschrift in seiner Besprechung meines „Grundproblems der Erkenntnißtheorie" (Band 81, Heft 1, Seite 152 ff.) erhoben hat.

lichen‘ Ergebnissen und also auch von ‚wissenschaftlicher‘ Forschung nicht die Rede seyn.“ Diesem Satze Ulrici’s (a. a. O. S. 159) wird man beipflichten müssen, wenn man unter wissenschaftlichen Ergebnissen ein wirklich gesichertes, seiner selbst gewisses Wissen versteht. Aber gerade die Ansichten darüber, wann es gesichert ist, wann zureichende Gewißheit erreicht und wodurch sie gewährleistet ist, gingen und gehen auseinander, und ihre Abfolge im Laufe der Zeiten ist im Grunde die Geschichte der Philosophie.

Wie die unscheinbarste Veränderung im Ansatze einer Gleichung ihrer Durchführung eine andere Richtung und ihrer Lösung einen anderen Inhalt geben muß, so wird auch nothwendig jede Aenderung am Fundament eines philosophischen Lehrgebäudes, d. h. an der erkenntnißtheoretischen Grundlegung, in der Methode wie in den Resultaten ihre sichere Auswirkung finden. Als fundamentale Frage der Erkenntnißtheorie aber müssen wir eben die nach dem Wesen und Grund der Gewißheit betrachten, weil ohne sie von Erkenntniß nicht die Rede seyn kann. Ich will nun hier nicht eine Kritik der empiristischen Versuche, mit diesem Grundproblem fertig zu werden, oder richtiger gesagt es bei Seite zu schieben, nutzlos wiederholen; denn nutzlos ist es eine eingewurzelte Denkgewohnheit zu bekämpfen, die vor Widersprüchen und logischen Unmöglichkeiten, weil sie sie nicht gewahrt, natürlich auch nicht Halt macht. Ohnehin ist sie augenblicklich so weit verbreitet und so herrschend geworden, daß sie in nicht zu ferner Zeit sich ausgelebt haben und diese Sorte von Dogmatismus wieder einer besonneneren und kritischeren Stimmung des philosophischen Intellekts weichen wird.

Wir wollen vielmehr versuchen, zunächst so treu und prägnant als es uns möglich, die Stellung zu zeichnen, welche zu dem fraglichen Problem die — es gibt kaum einen kürzeren Ausdruck — „Aprioristen“ einnehmen. Da den Kern ihrer Anschauung am bündigsten unstreitig Ulrici formulirt hat, werden wir am füglichsten seiner Darstellung folgen. Nach ihm nun besteht die Gewißheit in dem Bewußtseyn (Bewußtwerden)

der Nothwendigkeit so zu empfinden, so vorzustellen, so zu denken, sie entsteht mit diesem Bewußtseyn und sie beruht endlich auf dem Inhalt dieses Bewußtseyns, nämlich der Denknothwendigkeit: diese letztere ist Grund aller Gewißheit. Dies gilt nach U. sogar von der häufig für „unmittelbar“ gehaltenen Selbstgewißheit des Ich, welche im Grunde keine unmittelbare sey, sondern in und mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit, das Denkende (Ich) als seyend denken zu müssen, bestehe und entstehe und eben auf jener Denknothwendigkeit beruhe.

Vielleicht gelingt es mir im Folgenden unmißverständlicher auszudrücken, was an diesem Bollwerk der Denknothwendigkeit, wie mir scheint, mangelhaft und unzureichend ist.

Was will denn das Wörtchen „gewiß“ sagen? Ulrici wird antworten: „Dies, daß der Bewußtseynsinhalt, dem wir jenes Prädicat zusprechen, als denknothwendig erfaßt wird.“ Schon diese Bestimmung scheint einer Ergänzung bedürftig. Es wird niemand bestreiten, daß das Bewußtseyn wenigstens der erwachsenen Menschen nach dem „Zustande“ der Gewißheit, oder wie man es sonst nennen mag, vielfach als nach etwas Begehrenswerthem strebt, als nach einem Gute also, dem irgend welcher Werth eignet. Begründet nun das bloße thatsächliche Bestehen einer nicht weiter zu verfolgenden und aufzuklärenden Nöthigung für sich schon jenen allgemein empfundenen Werth und besteht dieser lediglich in jener, oder machen wir nicht im Stillen die Voraussetzung, daß jene zum Bewußtseyn kommende Nothwendigkeit nur die Form ist, durch welche das Anrecht eines Denkinhalts auf jenen Werth (nämlich als wahr zu gelten) uns zum Bewußtseyn kommt? Das Prädicat „gewiß“ will auszeichnen, will besagen, daß ein Inhalt dem Bewußtseyn, dessen Inhalt er ist, als nicht blos vorgestellt, sondern zugleich „mit der Wirklichkeit übereinstimmend“ gilt. Nur durch irgend welchen zwischen der Denknothwendigkeit und „Wahrheit“ vermutheten Zusammenhang kann die erstere für uns überhaupt etwas bedeuten und nicht eben blos thatsächlich bestehen.

Doch hier wird man mich nachdrücklich an den Unterschied zwischen subjectiver und objectiver Gewißheit erinnern, wird mir entgegenhalten, daß „erst die objective Gewißheit einen Erkenntnißwerth, eine Beziehung der Erkenntnißtheorie", also eine Bezüglichkeit zur Wahrheit in sich trägt, die ich voreilig schon in die subjective hineinlege. Die letztere besteht nach Ulrici nur in dem Bewußtseyn, daß wir z. B. eine jetzige Sinnesempfindung in dieser ihrer Bestimmtheit haben müssen. Allein der Inhalt dieses Bewußtseyns (das „haben müssen" nämlich) ist doch von andrer Natur als der Inhalt des empfindenden Bewußtseyns, etwa blau oder gelb. Der letztere ist etwas Sachliches, der erstere ein Sinn. Das „haben müssen" ist etwas, das nicht blos ist, etwa als ein innerer Hergang oder Zustand, sondern etwas bedeutet; denn nur im und durch den Gegensatz zu einem ausgeschlossenen „nicht haben müssen" oder „auch nicht haben können" ist es das, was es ist.[1]) In dem „müssen"

Anm. 1. Diese Unterscheidung oder vielmehr Scheidung zwischen dem Bewußtseyn „des Habenmüssens" und dem Inhalt des „empfindenden Bewußtseyns" ist eine willkürliche, grundlose; thatsächlich ist sie nicht vorhanden und keine Veranlassung sie zu machen. Denn thatsächlich gibt es überhaupt kein „empfindendes Bewußtseyn"; thatsächlich ist es die Seele, die empfindet und ihrer Empfindungen (mittelst Acte der unterscheidenden Thätigkeit) bewußt wird. Thatsächlich habe ich mit jeder Sinnesempfindung das Gefühl, daß diese bestimmte Empfindung sich mir aufdrängt, daß ich sie haben muß. Die Empfindung und dieß Gefühl sind thatsächlich so unmittelbar und untrennbar verbunden, daß, wenn die Empfindung mir zum Bewußtseyn kommt, gleichzeitig auch das Bewußtseyn, sie haben zu müssen, sich einstellt. Dieß Bewußtseyn steht zu dem „Gegensatze des Nichthabenmüssens" thatsächlich in gar keiner Beziehung. Thatsächlich gilt es von allen Sinnesempfindungen, daß, wenn sie überhaupt uns zum Bewußtseyn kommen (was indeß keineswegs bei allen der Fall ist), uns zugleich auch das Habenmüssen zum Bewußtseyn kommt. Jener Gegensatz tritt erst hervor, nachdem wir erfahren haben, daß wir mittelst der Einbildungskraft, resp. der Erinnerung Sinnesempfindungen reproduciren können, die, eben weil sie frei reproducirt sind, mit dem Bewußtseyn, sie haben zu müssen, nicht verknüpft sind.

steckt die von Ulrici der subjectiven Gewißheit abgesprochene Bezüglichkeit zur Wahrheit; denn dieses Bewußtseyn des „haben müssens“ ist nicht einfach blos das Bewußtseyn einer eben nur stattfindenden psychologischen Röthigung, sondern ist Bewußtseyn einer Röthigung als thatsächlich stattfindender und nicht nichtstattfindender (nämlich etwa blos eingebildeter, d. h. blos vorgestellter). Zwischen Bewußtseyn einer Röthigung und Bewußtseyn der Thatsächlichkeit dieses selben subjectiven Genöthigtseyns ist ein offenbarer Unterschied. [2]) Das erstere aber behauptet Ulrici als Sinn der subjectiven Gewißheit und läßt die „Unbestreitbarkeit“ des Daseyns einer Empfindung auf jenem Bewußtseyn einer stattfindenden Röthigung „beruhen“. Uns scheint dagegen, daß, wenn die subjective Gewißheit in dem bestünde, was Ulrici als voraussetzungslosen Anfang hinstellt, dann auf ihr nichts „beruhen“, d. h. aus ihr nichts „folgen“, auf sie nichts sich „begründen“ könnte. Denn was meint man denn mit dieser „Unbestreitbarkeit“? Eine stattfindende Röthigung (z. B. in einem bestimmten Augenblicke blau zu empfinden) ist für sich selber weder „bestreitbar“ noch „unbestreitbar“; dies ist nur ihre Thatsächlichkeit oder Richtthatsächlichkeit. Eben diese allein bestreitbaren Inhalte bestehen aber nicht im bloßen Bewußtseyn eines „müssens“, sondern sind der Sinn einer Deutung des Erkenntnißwerthes jenes „müssens“. Wenn daher Ulrici (S. 157) behauptet, „nur um der Unbestreitbarkeit (Unzweifelhaftigkeit) willen ist das Daseyn einer Empfindung eine „Thatsache““, so ist zu erwidern: die Unbestreitbarkeit könnte höchstens (was sie

Anm. 2. Auch diese Unterscheidung beruht auf einer willkürlichen Reflexion. Denn die Sinnesempfindung ist, wie gesagt, unmittelbar verbunden mit dem Gefühl der Röthigung. Dieß Gefühl kann aber unmöglich durch eine „bloß eingebildete, bloß vorgestellte“ Röthigung hervorgerufen seyn. Denn von einer solchen Röthigung kann erst die Rede seyn, nachdem wir eine Vorstellung von Röthigung bereits gewonnen haben, und diese Vorstellung setzt das Gefühl des Genöthigtwerdens voraus, sie entsteht und kann nur entstehen dadurch, daß dieß Gefühl uns zum Bewußtseyn kommt.

aber, wie wir sehen werden, nicht kann) begründen, daß etwas eine Thatsache ist im Sinne objectiver Gewißheit, aber den Sinn der subjectiven Gewißheit, nämlich einen Inhalt für thatsächlich halten zu können, setzt das „bestreiten können" und „nicht können" schon voraus.[3]) Nicht darauf also, will mir scheinen, daß, wie Ulrici will, ein zum Bewußtseyn kommendes Müssen ist, stattfindet, sondern darauf, daß sein Stattfinden (im Gegensatz zum Nichtstattfinden oder Bloseingebildetseyn) in erst zu erklärender Weise Bewußtseynsinhalt wird, „beruht" es, daß

Anm. 3. Auch hier wieder dasselbe Mißverständniß und dieselbe Willkühr des Scheidens und Unterscheidens. Ich habe keineswegs behauptet, daß die „Röthigung" als solche unbestreitbar sey. Von Bestreitbarkeit, resp. Unbestreitbarkeit kann ja überhaupt nur die Rede seyn in Beziehung auf eine Vorstellung, auf ein vorgestelltes Object und dessen Existenz, resp. Bestimmtheit. Haben wir thatsächlich das Gefühl, daß die Sinnesempfindung, um die es sich handelt, sich uns aufdrängt, daß wir sie haben müssen, — und diese Thatsache, von der ich ausgehe, bestreitet der Verf. nicht — so drängt sich uns mit diesem Gefühl zugleich und unmittelbar die Vorstellung (das Bewußtseyn) auf, daß wir diese bestimmte Sinnesempfindung haben: wir müssen die Existenz, resp. Bestimmtheit derselben vorstellen, denken, annehmen; wir können sie mithin nicht bezweifeln und folglich nicht bestreiten, weil es nun einmal unserm Denken von Natur unmöglich ist, einen Gedanken (weil er sich uns aufdrängt) zu denken und zugleich sein Gedachtwerden zu bezweifeln, d. h. anzunehmen, daß er nicht gedacht werde. Wäre dieß Gefühl, resp. Bewußtseyn der Nöthigung das allgemein herrschende, alle unsere Gedanken begleitende, so wäre alles Zweifeln, Fragen, Bedenken schlechthin ausgeschlossen. Nur weil wir in vielen Fällen das Object, um das es sich handelt, uns als seyend, aber auch nicht seyend denken, den Gedanken desselben so, aber auch anders fassen können, nur darum gerathen wir in Zweifel, weil das Zweifeln selbst auf dieser Möglichkeit beruht, in diesem Hin- und Herdenken besteht. Gäbe es keinen Zweifel und somit keine Ungewißheit, so gäbe es natürlich auch keinen Streit: nur der zweifelhafte Gedanke ist bestreitbar. Dann würde es aber auch keine Erkenntnißtheorie geben, weil sie vollkommen überflüssig wäre. Denn damit wäre auch die Frage ausgeschlossen, ob der Inhalt einer Vorstellung einem objectiven reellen Seyn entspreche (wahr sey) oder nicht.

es das Bestreiten gibt. Solange es blos jenes Bewußtseyn eines Müssens gäbe, ein mit ihm durchaus nicht identisches Bewußtseyn der Thatsächlichkeit (oder Nichtthatsächlichkeit) dieses Müssens (im Sinne der subjectiven Gewißheit, d. h. des subjectiven für thatsächlich Haltens) aber noch nicht, solange könnte von „bestreiten" keine Rede seyn. Auch die „Unbestreitbarkeit" beruht also nicht auf dem von Ulrici behaupteten Inhalt der subjectiven Gewißheit, der eben auch noch gar nicht diese selbst, sondern nur ihre Eine Voraussetzung ist; auch die Unbestreitbarkeit kann vielmehr nur auf dem „beruhen", was zu jener Beurtheilung des Müssens als eines nicht blos eingebildeten (vorgestellten) befähigt und sie ermöglicht. Entweder also wird der Apriorist, um sein voraussetzungsloses Müssen verwerthen, ihm einen erkenntnißtheoretischen Werth vindiciren zu können, in dieses Müssen stillschweigend unsere Fassung des Sinnes der subjectiven Gewißheit hineinlegen müssen und läßt dann die Herkunft dieses Sinnes völlig unerklärt; oder er stellt im Ernste das leere, zu einem Erkenntnißwerth beziehungslose Müssen als subjective Gewißheit an den Anfang, und dann vermag ich in der That nicht zu verstehen, wie man von diesem Anfang weiter kommen und diesem Müssen einen (auch nur eingebildeten) Erkenntnißwerth gewinnen will.

Indeß so rathlos ist der Apriorist nicht. Außer dem Bewußtseyn eine bestimmte sich aufdrängende Empfindung haben zu müssen und an ihr nichts ändern zu können, gibt es, sagt er, noch die weitere Nöthigung, ihr „eine Ursache außer uns vorauszusetzen", und im Bewußtseyn dieser Nothwendigkeit, so denken zu müssen, besteht und mit ihm entsteht die objective Gewißheit. — Allein daran scheinen mir dieselben Ausstellungen zulässig und nothwendig wie an der erörterten Bestimmung der subjectiven Gewißheit. Es gilt zunächst hier vom „denken müssen" wie dort vom „haben müssen", daß nur, wenn und sofern wir das zum Bewußtseyn kommende „denken müssen" in eine Beziehung zur „Wahrheit" zu bringen berechtigt sind, jenes Müssen die Gewißheit begründet, daß

„es ein Seyendes gibt, welches außer oder neben unsern Sinnesempfindungen [und unsern nothwendigen Denkinhalten], unabhängig von ihnen besteht und bestehen bleibt, auch wenn unsre Empfindungen [und nothwendigen Denkinhalte] schwinden" (Ulrici a. a. O. 157). Die bloße, starre, beziehungslose Nothwendigkeit eines herkunftslosen Müssens kann daher eigentlich der Apriorist mit seiner Denknothwendigkeit auch nicht meinen, sondern, sofern er in ihrem Bewußtwerden die objective Gewißheit bestehen läßt, muß er in sie doch wohl die Bezüglichkeit zur „Wahrheit" hineinlegen, d. h. unter seinem Bewußtseyn des Denkenmüssens das Bewußtseyn der Nothwendigkeit verstehen, den betreffenden Denkinhalt als nicht blos gedacht (etwa wie jeden Irrthum) zu denken. Schon diese „Bezüglichkeit zu einem Erkenntnißwerth" liegt im bloßen Denkenmüssen als thatsächlichem Ausdruck der „Wesensbestimmtheit" unsres Denkens an sich noch gar nicht, und noch weniger ist in ihm das Recht „begründet", den Erkenntnißwerth, den wir ihm unerklärlicher Weise vindiciren, „objective Geltung" zuzuschreiben. Doch diese zweite Lücke hat Ulrici nicht vergessen auszufüllen.[4])

Anm. 4. Auch diese „zweite Lücke" in meiner Erkenntnißtheorie ist m. E. gar nicht vorhanden, sondern beruht wiederum nur auf derselben Unklarheit der Auffassung und Unbestimmtheit der Begriffe, an der die bisherigen Einwände des Verf. leiden. Denn wenn er die Geltung des Causalitätsgesetzes als Denkgesetzes zugibt, — und er bestreitet wenigstens dieselbe nirgend, — so kann von einer „bloßen, starren, beziehungslosen Nothwendigkeit eines herkunftslosen Müssens" nicht die Rede seyn. Ist unser Denken nun einmal thatsächlich so beschaffen, daß wir für alles Geschehen, Wirken, Handeln eine Ursache annehmen (denken) müssen, — und darin besteht begrifflich das Causalitätsgesetz als Denkgesetz, — so hat dieß Müssen seine „Herkunft" (seinen Grund) in der Natur (Wesensbestimmtheit) unsres Denkens, und dieser Grund, meine ich, ist der beste, triftigste, gültigste unter allen Gründen, auf welche die Philosophie sich berufen kann, ja der einzige, auf den sie ihre Principien, die fundamentalen Ausgangspunkte ihrer Erörterungen zu stützen vermag. Diese Nothwendigkeit ist auch keineswegs eine „starre, beziehungslose", sondern hat eine sehr naheliegende Beziehung zu unserm ganzen Seyn und Wesen, weil sie implicite

Er würdigt (a. a. O. S. 162) den möglichen Einwand, daß aus dem Bewußtseyn der Denknothwendigkeit am Ende immer nur „folge“, wie wir alles denken müssen und wie die Dinge also für uns sind, was für ein andres Denken vielleicht ganz anders sich verhalte, so daß unsre Denkinhalte mithin „keine Wahrheit“ wären. Er begegnet ihm, auch das Recht der objectiven Geltung auf die Denknothwendigkeit als letzten Gewißheitsgrund zurückführend, so: „Da wir aber ein andres Denken als das unsrige uns nicht zu denken vermögen, weil ja dieser Gedanke involviren würde, daß unser Denken selbst anders denken könnte als es denkt und denken muß, so fällt jenes „Füruns“ mit dem „Ansich“ in Eins zusammen.“

Daß nun diese Begründung nicht Stich hält, scheint mir überzeugend gezeigt werden zu können. Wie soll denn, um ein andres, d. h. doch wohl anders geartetes, einer andren Gesetzlichkeit unterworfenes Denken sich denken zu können, unser Denken selber anders denken müssen als es thatsächlich muß? Es müßte dies letztere nur können, um der inhaltlichen Gesetz-

dazu wirkt und somit den Zweck hat, uns des Daseyns von Dingen außer uns zu vergewissern. Wären wir dieses Daseyns nicht gewiß, vermöchten wir daran zu zweifeln und hätten daher immer zu fragen, ob wir es nicht mit lauter Illusionen, mit lauter fließenden, beliebig wechselnden Scheinexistenzen zu thun haben, so könnte wiederum von einer Erkenntnißtheorie, weil überhaupt von Erkennen und Wissen, von Wahr und Falsch gar nicht die Rede seyn. Denn so lange wir nicht gewiß sind, daß es Dinge außer uns gibt, hat die Frage, ob unsre Vorstellungen von ihnen ihrem reellen Seyn und Wesen entsprechen, keinen Sinn und Zweck. Und auch unser Wollen, Wirken und Handeln würde sinn- und zwecklos erscheinen. Folgt also aus dem Denkgesetze der Causalität, wie der Verf. anerkennt, die Nothwendigkeit das Daseyn von Dingen außer uns (ihr reelles objectives Seyn) anzunehmen, und ist die damit gegebene Unbezweifelbarkeit (Gewißheit) dieses Daseyns eine der Bedingungen unsres Erkennens und Wissens, so widerspricht der Verf. nur sich selbst, wenn er behauptet, daß „die Bezüglichkeit zu einem Erkenntnißwerthe“ in jenem Denkenmüssen an sich noch gar nicht liege. —

lichkeit des anders gearteten Denkens gemäß selber zu denken, nicht aber um das Andersseyn, Andersgeartetseyn eines seinem Denken inhaltlich fremden Denkens voraussetzen zu können. Und daß wir dies letztere thatsächlich können, beweist ja Ulrici selbst, indem er, freilich um sie auf sonderbare Weise auszuschließen, eben jene Voraussetzung aufstellt, ohne doch dazu eines andern Denkens zu bedürfen als er hat und haben muß. Auf stärkere Gründe also offenbar müßte der innere Zusammenhang des „Füruns" und „Ansich" gebaut werden, und ich fürchte, es liegen in der bloßen Denknothwendigkeit schlechterdings keine.[5])

Um nun nochmals unsre Bedenken kurz zusammenzufassen, so müssen wir 1) bestreiten, daß im bloßen Bewußtseyn eines Habenmüssens die subjective Gewißheit bestehe, zu deren Sinn uns wesentlich dies zu gehören scheint, daß jenes Müssen als thatsächliches (und nicht blos vorgestelltes) beurtheilt wird. Es besteht uns 2) die objective Gewißheit nicht im Bewußtseyn des Denkenmüssens, sondern darin daß ein Inhalt mit Recht als nicht blos Vorgestelltes und nicht blos Gedachtes beurtheilt wird. Dieser Sinn der Gewißheit scheint uns weder in jenem

Anm. 5. Aber hier handelt es sich ja gar nicht um eine Denknothwendigkeit, sondern um eine Denkunmöglichkeit, die ich meinerseits behaupte, der Verf. dagegen bestreitet. Nach ihm sollen wir auch ein Denken uns denken können, welches von dem unsrigen so weit abwiche, daß es sehr wohl auch ein hölzernes Eisen und eine Wirkung ohne Ursache sich zu denken vermöchte. Aber um ein solches Denken uns denken zu können, müßten wir auch selber ein hölzernes Eisen und eine unbewirkte Wirkung zu denken im Stande seyn. Denn eben darin, daß das andre Denken dieß vermag, wir dagegen es nicht vermögen, besteht ja der Unterschied zwischem dem andern Denken und dem unsrigen. Vermögen wir also diesen Unterschied nicht zu denken, so vermögen wir auch das andre Denken nicht als ein andres zu denken. Auch hier also begeht der Verf. eine μετάβασις εἰς ἄλλο γενος, indem er den Begriff eines Denkens, das nur „inhaltlich" ein irgendwie andres als das unsrige ist (und dessen Denkbarkeit ich keineswegs bestritten habe), mit einem Denken verwechselt, welches auch darin von dem unsrigen verschieden wäre, daß es an die logischen Gesetze, denen das unsrige unterworfen ist, nicht gebunden wäre.

doppelten Müssen zu liegen noch darin begründet zu seyn. Erst die Frage nach der Herkunft dieses merkwürdigen Sinnes träfe den Kern des Gewißheitsproblems.

Es trägt vielleicht zur Verdeutlichung bei, wenn ich erwidernd den Einwendungen folge, die Ulrici gegen diejenigen Ausführungen meiner erwähnten Schrift gemacht hat, welche am Beispiele der Lotze'schen Darstellung das Unzulängliche des „Apriorismus" darthun wollten.

In der Kritik der Lotze'schen Bemühungen, die „Selbstverständlichkeit" auf sich beruhender Wahrheiten als sozusagen spontanen Anfang eines gewissen Wissens zu erweisen, hatte ich an die allerselbstverständlichste derselben, den Satz $A = A$, angeknüpft und das „auf sich beruhen" der Geltung desselben bestritten. Ulrici sucht nun Lotze's Begründung schärfer und klarer zu fassen, indem er ausführt: Jener Satz ist ein Denkgesetz, d. h. er besagt an sich nur, daß uns die in der Natur unsres Denkens liegende Nothwendigkeit, jedes Object als sich selber gleich denken zu müssen, zum Bewußtseyn gekommen ist. Daraus folge erst mittelbar, daß wir den Satz: jedes Ding ist sich selber gleich, für eine „Wahrheit" erachten und „gelten lassen" müssen. In Consequenz unsrer obigen Ausführungen müssen wir natürlich darauf erwidern, daß aus dem Bewußtseyn jenes Denkenmüssens in Ewigkeit nichts „folgt" als ein nicht anders denken können. Eben dies, daß wir mit der Denknothwendigkeit „Wahrheit" verknüpft (aus ihr folgend) glauben, ist der „höhere Sinn" des „geltens", den ja auch Ulrici wenigstens mittelbar mit seinem „Denkgesetz" verbindet, und der im Inhalte der bloßen Denknothwendigkeit durchaus nicht seinen zureichenden Grund hat.[6]) Wenn man

Anm. 6. Aber wenn ich denken muß, daß jedes als seyend gedachte Ding sich selber gleich sey, so denke ich ja eben damit zugleich (implicite), daß dem Satze: jedes Ding ist sich selber gleich, Wahrheit zukomme. Denn Wahrheit ist doch eben die Uebereinstimmung des Inhalts eines Satzes (Gedankens) mit einem objectiven reellen Seyn. Wenn ich also dem Denkgesetze gemäß jedes reelle Ding als sich selber gleich seyend

daher mit Ulrici die „Selbstverständlichkeit" eines Satzes dahin versteht, daß er keiner Begründung bedürfe, „weil seine Richtigkeit, resp. Wahrheit von selbst einleuchte, unmittelbar gewiß sey", und also zugibt, daß in der „Selbstverständlichkeit" diese Beziehung zur „Wahrheit" — ich nannte das in den angegriffenen Stellen „Erkenntnißwerth" — liege, so hätte man offenbar erst nachweisen und nicht blos unbewiesen voraussetzen müssen, daß die bloße Denknothwendigkeit schon jene Beziehung ihres Inhalts zur Wahrheit aus sich begründe, ehe man meine Forderung „unklar" finden konnte für die Selbstverständlichkeit (und damit „Wahrheit") des (vielleicht leider, wie bei Sinnestäuschungen das Anschauungsnothwendige) Denknothwendigen einen zureichenden Grund zu suchen. Und wenn so nicht ein für uns geltender Satz, sondern seine „Wahrheit" (sein als wahr gelten) von einem (für die Erkenntnißtheorie) erst aufzusuchenden (im lebendigen Bewußtseyn natürlich längst wirksamen) Grunde abhängig ist, so kann zwar diese Abhängigkeit erst erkannt werden, „wenn der Grund gefunden ist", aber wie von ihr nach Ulrici „erst die Rede" soll seyn können, wenn er gefunden ist, vermag ich nicht zu verstehen.

Bezeichnet nun das Wort Wahrheit „die Uebereinstimmung des Denkens mit dem objectiven Seyn des Gedachten", subjective Gewißheit den Glauben an das Stattfinden solcher Uebereinstimmung, objective Gewißheit den begründeten Glauben daran, und können beide letztere ihren Grund nicht in einem bloßen Müssen haben, so werden wir um einen anderen Anfang und Ursprung der Gewißheit uns umsehen müssen. Da zu ihrem Sinn diese Deutung eines an sich ewig blos Vorgestellten oder Gedachten als eines nicht blos Vorgestellten

denke, so kommt diesem Gedanken Wahrheit zu, indem er ja zugleich besagt, daß die dem Denkgesetze gemäß gedachte Sichselbstgleichheit der Dinge keine bloß gedachte, sondern zugleich eine reell seyende sey, daß also sein Inhalt dem reellen Seyn entspreche.

und Gedachten, sondern auch Seyenden gehört, so frägt es sich, wie wir denn zu solcher Deutung kommen können. „Dieser Gedanke", antwortet Ulrici, „entsteht erst durch Reflexion auf den allgemeinen Begriff des Seyns-überhaupt, durch Unterscheidung des Seyenden vom Nichtseyenden." Allein woher kommt denn und stammt denn dieser „allgemeine Begriff des Seyns-überhaupt"? Und wie kommen wir denn zu einer „Unterscheidung des Seyenden vom Nichtseyenden"? Was nützte uns ferner dieses leere Unterscheiden, wenn wir nicht wüßten, was denn ein Seyendes ist und was nicht, das heißt was ein blos Vorgestelltes und Gedachtes, und was ein nicht blos Gedachtes? [7]) Und zu alledem haben wir kein andres Mittel und Werkzeug als eben nur dies Denken selbst, und kommen wohl schwerlich mit aller „Reflexion" und Unterscheidung über „das Bereich des Denkens" hinaus! Hier wird doch der Cirkel und die gänzliche Aussichtslosigkeit ihm zu entrinnen, also dem Dogmatismus zu entkommen, offenbar. Und in der That, unsere Neuscholastiker hätten Recht, der Dogmatismus ist allein berechtigt und es muß dabei sein Bewenden haben, wenn es nicht einen lebendigen Anfang der Gewißheit, eine unmittelbare thatsächliche Verwirklichung des Zusammenhangs von Denken und Seyn gibt, und wir so irgendwo wirklich „über das Bereich des Denkens hinauskommen". Daß nun die Form, in der dies wirklich geschieht, „der die Selbstgewißheit setzende Ichgedanke" sey, hatte ich zu erweisen versucht und wird von Ulrici bestritten. „Im Ichgedanken oder Selbstbewußtseyn und nur in ihm ist das Denkende und das Gedachte realiter, der Sache nach eins", [8]) oder wie ich es in

Anm. 7. Diese Frage habe ich in meiner Logik (vgl. Compendium, 2. Aufl. S. 110) beantwortet, und mithin war mir gegenüber zu zeigen, daß und inwiefern meine Antwort ungültig sey.

Anm. 8. Aber es handelt sich ja gar nicht bloß um die Einheit des Denkenden mit dem Gedachten, sondern um die Einheit des gedachten Seyns mit einem nicht bloß gedachten (subjectiven — ideellen), sondern objectiven, reellen Seyn.

der „Grundlegung der reinen Logik" (Würzburg, A. Stuber, 1882, S. 15) vielleicht präciser gefaßt habe: „Das im Ichgedanken Vorgestellte erscheint insofern seinem Seyn nach kein jenseitiges, als es seinem Inhalte charakteristisch eigenthümlich ist, die Form zu seyn, in welcher das Subject des Bewußtseyns Object desselben wird, so daß an diesem Punkte bei der sachlichen Identität nur der formale Unterschied besteht, ohne den eben Bewußtseyn unmöglich ist. An diesem Punkte also und nur an diesem gibt es ein Vorgestelltes, das blos dies zu seyn braucht, um nicht blos Vorgestelltes zu seyn." [9]) Darnach wäre das Ich als die Form des thatsächlichen Zusammenhangs von Denken und Seyn „das einzig unmittelbar und an sich Gewisse", alle weitere, subjective wie objective Gewißheit wesentlich mittelbar.

Gegen diese fundamentalen Sätze wendet nun Ulrici zunächst ein, daß sie „bloße Behauptungen" seyen, daß es sich vor allem erst noch frage, ob das Selbstbewußtseyn realiter das sey, wofür ich es erkläre. Soll diese Frage „philosophisch" beantwortet werden, so müsse erst die „Cardinalfrage aller Erkenntnißtheorie", wie wir denn zum Ichgedanken kommen, gestellt und gelöst werden. Er weist damit auf seine Unterscheidungstheorie als richtige Lösung jener Cardinalfrage hin.

Allein gegen diese ganze strategische Verschiebung der Operationen habe ich schwere Bedenken. Die Frage, wie man zu etwas kommt, wird kaum lösbar seyn, solange man gar nicht weiß, was denn dies etwas, in unsrem Falle das Ich, ist. Außerdem liegt die Gefahr sehr nahe, daß nach dem Wege zum

Anm. 9. Aber daß dieß Vorgestellte ein „nicht bloß" Vorgestelltes sey, ist ja selbst nur eine Vorstellung, — und daß ich berechtigt sey, eine Vorstellung, worin auch ihr Inhalt bestehen möge, für wahr zu halten, oder daß die Wahrheit derselben gewiß, unbezweifelbar, unbestreitbar sey, ist wissenschaftlich darzulegen, weil nun einmal die Wissenschaft fordert und nur dadurch vom bloßen unwissenschaftlichen Meinen und Annehmen sich unterscheidet, daß die Wahrheit ihrer Behauptungen erwiesen sey.

Wie, den man construirt, unbemerkt auch das Was willkührlich bestimmt wird. Meint ferner die Frage, „wie wir zum Ichgedanken kommen", den Hergang seiner thatsächlichen Entstehung, so betrifft sie ein Geschehen, das direct nicht beobachtbar, wenn überhaupt, so nur auf weiten Umwegen durch verwickelte Schlüsse ermittelt werden kann. Meint sie aber nicht den Sachverhalt der zeitlichen Genesis des Ichgedankens, sondern die Natur des oder der Acte („Ereignisse", um mit Lotze zu reden), die ihn, den unbeobachtbar entstandenen, immer wieder constituiren und verwirklichen, so wird die Richtigkeit jeder versuchten Zeichnung der Art und Weise, wie das Ich entsteht oder gemacht wird, doch nur an dem unmittelbaren Besitz des Ich und an der unmittelbaren Evidenz seines Inhalts gemessen werden können. Denn hier wieder die „Unbestreitbarkeit" unterschieben und sich auf die Denknothwendigkeit einer solchen Aufzeigung berufen wäre unzulässig, wo ja eben dies in Frage steht, wie denn die Denknothwendigkeit „Richtigkeit", d. h. Uebereinstimmung des Gedachten mit dem Seyn begründen kann. [10])

Nach Ulrici nun besteht das Selbstbewußtseyn, der Ichgedanke in einem „innern Sich-insich-Unterscheiden der Seele". Dies bestehe sachlich wieder darin, daß die Seele ihre unterscheidende Thätigkeit vom Agens dieser Thätigkeit unterscheide.

Anm. 10. Diese Frage steht nicht in Frage, sondern ist in Anm. 6 implicite beantwortet. Denn nach dem Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs ist das (logisch) Widersprechende, die contradictio in adjecto schlechthin undenkbar. Das Denkende (Ich) als nichtseyend zu denken, und somit einem Nichtseyenden als solchem, einem Nichts, ein positives Prädicat (hier des Denkens) beizulegen, ist aber offenbar eine contradictio in adjecto, ebenso widersprechend als von einem seyenden Nichtseyn oder einem nichtseyenden Seyn zu sprechen. Kann sonach das Ich sich nur als seyend denken, muß es, wenn es sich denkt und damit zum Selbstbewußtseyn gelangt ist, sich das Prädicat des Seyns beilegen, so legt es eben damit implicite und nothwendig dem Inhalt dieses Gedankens Wahrheit, Uebereinstimmung (Einheit) mit dem Seyn bei.

Indem sie so unterscheide (ich lasse absichtlich das proleptische „sich" weg), werde sie zugleich inne, daß dieser Unterschied nur ein formaler ist, daß materialiter (dem Seyn und Wesen nach) zwischen ihr als unterscheidendem Agens und ihr als unterscheidender Thätigkeit kein Unterschied besteht, daß das thätige Agens (der „Existenz und Beschaffenheit" nach) mit der Thätigkeit „in Eins zusammenfällt".

Nach dieser Erklärung des Selbstbewußtseyns besteht also das Subject (das vorstellende Ich) im unterscheidenden Agens, das Object (das vorgestellte Ich) in der unterscheidenden Thätigkeit, und da beide materialiter identisch seyn sollen, so kann der Ausdruck: „die Seele unterscheidet sich als Agens von sich als Thätigkeit" als sachlichen Hergang nur bedeuten: ein Unterscheiden (= Seele = mit der unterscheidenden Thätigkeit materiell identisches Agens) unterscheidet das Unterscheiden (Agens) vom Unterscheiden (Thätigkeit), die „Ursache von der Wirkung". Allein mag immerhin „als unterscheidend, vorstellend" ein unterscheidendes Agens nur durch Unterscheidung von Agens und Thätigkeit „gefaßt" werden können, durch diese Unterscheidung entsteht nicht und sie erklärt nicht das „sich" erfassen, worin ja erst das Problem, das Ich nämlich, steckt. Ulrici aber fügt zu dem Hergang seines Unterscheidens, ohne daß es in diesem läge, das „sich" und darin implicite eingeschlossen, das Ich, unerklärt hinzu. Im Innewerden der materiellen Identität zwischen Agens und Thätigkeit kann aber der Inhalt des Ich nicht bestehen, einmal weil diese Identität alles „Innewerden" überhaupt unmöglich machen würde, und zweitens weil gerade der Inhalt solcher „Identität" dem einzig möglichen Vehikel des Innewerdens, dem Unterscheiden, unzugänglich und unfaßbar seyn müßte.[11])

Anm. 11. Aber der „Hergang des Unterscheidens" besteht ja nach meiner Darstellung (und thatsächlich) darin, daß die Seele sich als Seele (als welche sie nicht bloß unterscheidet, sondern auch empfindet, strebt, begehrt) von ihrer unterscheidenden Thätigkeit unterscheidet. Mithin liegt nicht nur das

Wenn also ich gegen Kant behauptet hatte, im Ich werde „innerhalb seiner Einheit (dem Seyn nach) durch seine Thätigkeit die formale Unterscheidung seiner von sich verwirklicht", so muß Ulrici unter „seiner" sein Agens, unter „von sich" die unterscheidende Thätigkeit verstehen, um darin eine Bestätigung seiner Selbstbewußtseynstheorie erblicken zu können, während ich in Wahrheit doch ziemlich unmißverständlich das Ich in die materielle Identität des formell (durch die, mit keinem von beiden identische, Thätigkeit) unterschiedenen Vorstellenden und Vorgestellten gesetzt hatte.

Aber daß das Ich hierin bestehe und deswegen die reale Verwirklichung, der „lebendige Anfang" der Gewißheit sey, das ist, so wird man wiederholen, auch eine „bloße Behauptung". Hiegegen muß vor allem daran erinnert werden, daß, wenn das Ich das ist, wofür wir es erklärten, dann es allerdings in der Natur seines Inhalts begründet liegt, nicht weiter direct und positiv bewiesen, das heißt von einem noch Gewisseren, das ihm als Beweisgrund dienen könnte, abgeleitet werden zu können. Es erübrigt also nur eine indirecte, negative und apagogische Begründung, der Nachweis, daß anders zu einem Anfang der Gewißheit, zu einem nicht blos Vorgestellten als solchem und folglich zu einem Bewußtseyn von Wahrheit und Richtigkeit, Irrthum und Täuschung nicht zu kommen ist. Aber gerade hier tritt der Gegensatz der zwei Standpunkte, deren Verhältniß wir besprechen, in ganzer Schärfe hervor. Ulrici gibt zu, daß die Selbstgewißheit die „Voraussetzung" aller andern Gewißheit, aber nur darum und insofern sey, als das Denken und das denkende Ich Voraussetzung des Bewußtseyns überhaupt ist. „Grund" der Gewißheit aber, auch der Selbst-

„Sich" unmittelbar in diesem Hergange, sondern indem die Seele mittelst desselben zugleich ihrer unterscheidenden Thätigkeit als der ihrigen bewußt wird, wird sie eben damit auch der Einheit ihrer selbst mit dieser ihrer Thätigkeit und den von ihr gesetzten Unterschieden bewußt. Und eben damit gelangt sie zum Selbstbewußtseyn.

gewißheit, sey die Denknothwendigkeit. Man dürfe die Begriffe Voraussetzung und Grund nicht verwechseln; der letztere involvire eine Folge; aus der Selbstgewißheit des Ich folge aber keineswegs die Uebereinstimmung eines Gedankeninhalts mit dem reellen Seyn des Gedachten, nicht einmal bezüglich des Ichgedankens selber.

Wir geben nun voll und ganz zu, daß aus der Selbstgewißheit „nicht einmal die Uebereinstimmung des Ichgedankens mit dem reellen Seyn seines Inhalts folge", denn wir behaupten ja, die Selbstgewißheit sey unmittelbar das Bewußtseyn dieser Uebereinstimmung, und nur weil dieses sey, gebe es überhaupt ein Bewußtseyn von „reellem Seyn" und von Uebereinstimmung „eines" Gedankeninhalts mit ihm, also auch ein Bewußtseyn vom „folgen", welches im bloßen Stattfinden einer Denknöthigung noch gar nicht liege.[12])

Anm. 12. Mit diesem Zugeständniß gibt der Verf. implicite zu, daß meine Einwendung gegen die Grundlage seiner Erkenntnißtheorie „voll und ganz" berechtigt sey. Denn die Behauptung: „die Selbstgewißheit sey das Bewußtseyn der Uebereinstimmung des Ichgedankens mit dem reellen Seyn", ist an sich eine bloße Behauptung, eine Annahme, von der, wenn ihr wissenschaftliche Geltung zukommen soll, erst zu beweisen ist, daß ihr eigner Inhalt mit dem reellen Seyn übereinstimme. Dazu aber wäre erforderlich, daß dargelegt würde, was unter dem Ausdruck „Gewißheit" zu verstehen sey, worin die Gewißheit als solche begrifflich bestehe. Denn wissen wir wegen mangelnder Definition nicht was Gewißheit überhaupt sey, so wissen wir auch nicht, worin die Selbstgewißheit bestehe: wir haben nur ein leeres Wort, dessen Auslegung der subjectiven Meinung überlassen bleibt. Durch seine eigne Theorie mithin wird der Verf. im Grunde auf die Beantwortung der Fundamentalfrage, von der ich in meiner Logik und Erkenntnißtheorie ausgehe und von der m. E. jede Erkenntnißtheorie ausgehen muß, hingewiesen, auf die Frage, wie und wodurch sich etwas beweisen lasse. Denn ist jede Erkenntniß nur Erkenntniß, alle Wissenschaft nur Wissenschaft, wenn und sofern sie die Wahrheit der Ergebnisse ihrer Forschung zu erweisen, d. h. die Gewißheit der Uebereinstimmung derselben mit dem objectiven reellen Seyn darzulegen vermag, so muß die Erkenntnißtheorie

Wir läugnen daher nicht die Denknothwendigkeit, sondern behaupten nur, daß es eine Denknothwendigkeit, die einem Gedachten einen „Erkenntnißwerth" zu verleihen geeignet ist, nur auf Grund der Selbstgewißheit als dem allein unmittelbar Gewissen gibt. Den Inhalt dieser Denknothwendigkeit wird man dann allerdings auch nicht herkunfts- und grundlos hinstellen können, sondern aller Widerrede zum Trotz „ableiten" müssen, wie ich es, ohne auf erschöpfende und definitive Lösung der schwierigen Arbeit Anspruch zu erheben, in meiner „Grundlegung der reinen Logik" wenigstens redlich versucht habe.

Ich schließe diese Abwehr mit dem Gefühl, einen Streit, der angesichts der gemeinsamen Gegner im großen empiristischen Heerlager eigentlich ein häuslicher genannt werden mag, in vielleicht unpolitischer Weise in die Oeffentlichkeit gebracht zu haben. Doch wo allenthalben so viel geschäftiges „Messerwetzen" um nichts und so viel Dreschen gedroschenen Strohs sich vernehmbar macht, dürfen wohl auch einmal Differenzen, welche die wirklichen Grundfragen der Erkenntnißtheorie betreffen, zum Wort sich melden.

Der Pessimismus in seinen psychologischen und logischen Grundlagen.

Essay von Repetent Dr. philos. C. B. Braig in Tübingen.

Schopenhauer, der philosophische Sonderling, ward anfangs mißachtet. Seine genialen Sonderbarkeiten konnten aber auf die Dauer nicht ermangeln, die Neugier zu wecken; das Ungewohnte einer Weltanschauung, welche die Schäden des Alten in Leben und Wissenschaft, überhaupt des ganzen veralteten werthlosen Daseyns, brillant zu beleuchten verstand, mußte reizen und das Interesse fesseln. Man fragte sich kaum, ob der

ausgehen von der Erörterung der Frage, worin diese Gewißheit bestehe, resp. worauf sie beruhe und ob, wie und wodurch sie zu gewinnen sey. —

Mann mit seinen eigenen „Grillen" Recht habe oder nicht; man ergetzte sich zumeist an seinem höhnenden Grimme, an seinem meisterhaften Tadel. Da man zum voraus überzeugt war, daß Schopenhauer's Philosophie kein „System", also dem Denken ungefährlich sey, so glaubte man vielfach in den gebildeten Kreisen, die „geistreiche Paradoxie" ästhetisch genießen, also dem Wohlgefallen an dem schimmernden Gegensatze der Wahrheit, an dem nicht selten farbenprächtigen Nachtstücke der Erkenntniß nachgeben zu dürfen. Die Sache änderte sich völlig, als ein junger Mann auftrat, der bereitwillig einräumte, daß Schopenhauer's Gedankenblitze Paradoxa seyen ohne streng philosophischen Zusammenhang und ohne historisch exakte Grundlage, der aber den Nachweis versprach, daß der Pessimismus nicht bloß in ein System gebracht werden könne, sondern das einzige induktiv und spekulativ haltbare Gedankensystem darstelle. Die Neugier ward jetzt zum Nachdenken. Freund und Feind mußte die wissenschaftliche Basis des Pessimismus, welche Hartmann bloßgelegt haben wollte, prüfen, und namentlich blieb und bleibt es auszumachen: wie wäre das Leben zu gestalten, wenn die Vorstellung des „Reformbuddhismus" sich vor dem Denken nicht bloß als richtig auswiese secundum quid, sondern als nothwendig per se? Soviel ist unbestritten, daß die Theorie der Ethik vollkommen neu und vor allem im lebhaften Widerspruche zu der monotheistischen Sittenlehre sich aufbauen muß, wenn das Leben pessimistisch gewerthet wird. Noch ein anderes ist einleuchtend. In Shakespeare's Hamlet findet sich das Motto des Pessimismus: „Das Nichts ist mehr als Etwas"; wenn nun dieser „Sinnspruch im Wahnsinne" die wissenschaftliche Unterlage der Sittenlehre bilden muß, dann ist das Bild der praktischen Sittlichkeit überaus schwer zu zeichnen, und zwischen alle Forderungen, welche einen letzten Verpflichtungsgrund oder Rath des ethischen Verhaltens geltend machen, tritt die lähmende Frage: La vie vaut-elle la peine de vivre?*)

---

*) Titel der Etudes sur la morale positiviste par W. Hurrel Mallok; trad. de l'Anglais par James Forbes, 1882. Was Mallok's Rationalismus

Die Streitfrage ließe sich kurz und bündig lösen durch eine gründliche Erörterung der „metaphysischen Vorstellungswelt“ im Pessimismus, wenn es eine absolute Metaphysik gäbe. Das Urseyn aber ist nicht das Ersterkannte; seine Gestaltung und sein Wesen, dessen Begriff den Keim aller Daseynsform aufschlösse, spiegelt sich nicht als das unmittelbare Objekt in irgend einer apriorischen, intellektuellen Anschauungsform. Nur die Induktion, die äußere sammt der inneren Erfahrung kann dem Wissen seinen Stoff vermitteln, und erst durch dessen Verarbeitung läßt sich das Recht und die Nothwendigkeit begründen, die spekulativen Fragen aufzuwerfen. Die immanente Dialektik des absoluten Wissens bei Hegel ist Selbsttäuschung. Auch Hartmann, welcher den Pessimismus als metaphysische Wahrheit will dargethan haben, gesteht, daß er seine Metaphysik nach seiner pessimistischen, auf die empirische Beobachtung gestützten Ueberzeugung zugeschnitten habe. „Spekulative Resultate“ sind nur möglich „nach induktiv naturwissenschaftlicher Beobachtung“ (vergl. Zur Gesch. u. Begründung des Pessimism. S. 67; Philos. des Unbewußten II, 412 ff. I, 5 ff. [7. Aufl.]). Das Resultat ist bei Hartmann eine gewöhnliche Beweiserschleichung; die Methode ist durchaus berechtigt. Nur nach uns selber, nach unserer inneren Erfahrung, können wir unsere Nebenmenschen verstehen, und überhaupt alles, was für uns wißbar seyn soll, muß nach einer Analogie von uns selber vorstellbar seyn. Der Denkschematismus unseres Geistes ist das Formalobjekt, das medium sub quo jeder realen Erkenntniß. Soweit hat der Idealismus Recht: die Gesetzmäßigkeit des objektiven Geschehens kann von uns nur als das Gegenbild zu der Gesetzmäßigkeit des subjektiven Handelns sozusagen auf einer Selbstprojektion des Denkgeistes begrifflich erfaßt werden. Simile simili cognoscitur. Die psychologischen und logischen Funktionen des Denksubjektes bilden das letzte rationale Kriterium über Wahrheit oder Falschheit einer Metaphysik, d. h. einer universalen Weltanschauung, zu

---

mit Kraft und Schärfe gegen die positivistische Moral vorbringt, das gilt, etwas anders gewendet, auch wider die pessimistische Sittlichkeit.

urtheilen. Einzig die, wenn man sie so heißen will, „deduktive" Kenntniß der Induktions-Mittel und -Werkzeuge, der formalen Denkrichtigkeit, kann uns die mögliche Sicherheit der Induktionen selber verbürgen, und nur von hier aus läßt sich die materiale Denknothwendigkeit discutiren. Ist die aufzeigbare Gesetzmäßigkeit des Denkens nicht als die neutrale Beobachtungszone zwischen allen den entgegengesetzten Weltanschauungen zuzulassen, dann ist deren Streit und Widerspruch nie beizulegen,*) und der Skepticismus bleibt die alleinige Philosophie.

Im Folgenden weisen wir an dem Beispiele des Pessimismus nach, daß der Irrthum des Erkennens auf einen Denkfehler, d. h. auf einen unkritischen Dogmatismus sich zurückführen läßt. Dabei setzen wir voraus, daß die Influenz des Wollens immer irgendwie die Seele des Meinens bildet. Zunächst aber scheint eine Skizzirung der historischen Grundlagen im Pessimismus nothwendig.

1. Johannes Rehmke**) gibt eine lichtvolle, nur zu wortreiche Schilderung von dem Verhältnisse des Pessimismus zu der wissenschaftlichen Sittenlehre und geht von dem richtigen Satze aus, daß der Standpunkt des „dankbaren Gegners" heute wohl die einzige ehrlich haltbare Stellungnahme zu den Vertretern der pessimistischen Anschauung sey. Inwieweit nun hat dies philosophische Axiom von heute, das sich vorerst auf einen geringen Bruchtheil der Gebildeten Europa's beschränkt, einen gegründeten Rückhalt an jener indischen Vorstellung, welche, gekleidet in das religiöse Gewand, nicht bloß die Priesterschaft, sondern das ganze Gemeinwesen einer zahlreichen, hochbegabten Völkergruppe durchtränkt? Der Brahmanismus erklärte,

*) Rehmke nennt in seinem Vortrag über „Philosophie und Kantianismus" eine dreifache heut vertretene Metaphysik: die Metaphysik des Katheders als Monismus, die Metaphysik der Kanzel als Spiritualismus und die Metaphysik der Gasse als Materialismus (S. 8).

**) Der Pessimismus und die Sittenlehre. Eine Untersuchung. Leipzig und Wien, J. Klinkhardt, 1882. — Wir flechten eine Besprechung dieser Schrift unserer Darstellung ein.

daß die Welt voll von Uebeln, das Leben eine Kette von Leiden und die Erde nichts als ein Jammerthal sey. Darum ist Asketik und Quietik die vom Ideal verlangte Sittenlehre. Deren Endzweck ist das Aufgehen des empirischen Ichs und sein Einswerden mit dem Absoluten. Mit der Vernichtung des besonderen Seyns wird auch das Aufgeben des Sichempfindens, des Selbstbewußtseyns im Ich gefordert, damit es in die Eine Substanz Brahman einströmen kann. Zerbrechung des Körpers durch nimmer ruhende Selbstverleugnung und Zerstörung der Seele durch stete gegenstandslose Betrachtung ist den brahmanischen Indiern das höchste sittliche Gebot, und dessen Endziel bleibt die selbstvernichtende Versenkung des eigenpersönlichen Naturells in eine seelenlose Weltseele (vgl. Duncker: Gesch. des Alterthums III, 419 [4. A.]). Das Motiv aber dieses Gebotes, welches als Erfluß des Gottes Brahman sanktionirt erscheint, ist das religiöse Dogma von der „Unreinheit" der sinnlichen, empirischen Welt und des „Seyns in der Welt". Nicht weil in der Welt ein Leidübermaß, sondern weil sie unrein ist im Gegensatze zu dem rein geistigen Absoluten und zu dem „Seyn in Gott", darum ist sie für die Gegenwart ein Jammerthal, und darum drohet jenem, welcher das Ceremoniell der ethischen Reinheitsvorschriften nicht befolgt, das künftige Leid der Seelenläuterung durch die Seelenwanderung. Die brahmanische Lebensverneinung hat also entfernt nicht das Dogma von der „Negativität der Lustbilance in der Welt" zur Voraussetzung. Vielmehr ist diese Art von Pessimismus die Folge aus dem religiösen Dogma des indischen Pantheismus, und ward dem früher pessimismusfreien Bewußtseyn des Arjavolkes später eingeimpft. Zudem erstrebt der brahmanische Pessimismus als Ziel eine „Positivität der Lustbilance", einen positiven Zustand des Individuums, sein In-Gott-Seyn. — Die brahmanische Ethik schuf qualvolle Zustände. An dieselben knüpft der Buddhismus an: er setzt die empirische Thatsache des menschlichen Elendes in den Mittelpunkt des sittlichen Bewußtseyns und an die Stelle des dogmatischen, bedingten Pessimismus des Brahmanenthums den

unbedingten. Der Grund des Leides ist nach Buddha die Seele selber mit ihrem unveräußerlichen Daseynstrieb (vgl. Duncker a. a. O. 265), die individuelle Existenz, während dem Brahmanismus zufolge das Leid die Folge des Unreinseyns und des Getrenntseyns der Seele vom Unendlichen ist. Darum bietet die buddhistische Sittenlehre, welche sich in den Forderungen der Enthaltsamkeit, Geduld und Barmherzigkeit erschöpft, keine positive Kehrseite zu der Daseynsverneinung: die Erlösung vom Leid hat lediglich ein negatives Ziel, das „Verwehen" des Ichseyns. Somit ist Buddha's Ethik allerdings pessimistisch, da sie als Motive, als Lohn und Strafe des Handelns nur die Annäherung an das Nirvana oder die Zurückhaltung von demselben kennt. Als eine Reaktion des gesunden Sinnes gegen den absoluten „Illusionismus" kann man es ansehen, daß das Nirvana später in ein atheistisches Paradies umgedichtet wurde (vgl. Hartmann: Das relig. Bewußtseyn S. 353 f.). Jedoch vermochte der Buddhismus seinen Pessimismus nicht als eine metaphysische, „nothwendige" Wahrheit zu erweisen, weil er die „zufällige" Geschichtsthatsache des Daseynselendes nur aus dem physischen Seelengrunde zu begreifen unternahm, und sein „Illusionismus" überhaupt auf keine Metaphysik sich stützte.

Der mikrokosmische Pessimismus Indiens, welcher sowohl als bedingter wie als unbedingter den letzten Grund des Leides in der menschlichen Individualität fand, ward in Europa zum makrokosmischen, zur „kosmotragischen" Weltauffassung fortgebildet. Das Leid ist nach Schopenhauer Willenshemmung, Nichtbefriedigung des Strebens. Alles Streben aber geht hervor aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit dem jeweiligen Seynszustande, und die Befriedigung des Strebens ist nur der Anfangspunkt eines neuen Verlangens. Darum gibt es kein letzes Ziel des Strebens und darum auch kein Maß und Ziel des Leidens: wo Wille, da Leid. Nun aber ist die Welt in ihrem „Ansich" Wille; die Welt als „Vorstellung", die wir erkennen in Raum und Zeit und kausal geordnet, ist die an sich seyende „Objektivation" der Welt als „Wille". Sonach ist das Elendseyn die

Wesensenergie des Seynskernes, des Willens, und das physische Leid ist die nothwendige Auswirkung der metaphysischen Seynsbeschaffenheit allüberall. Denn das den Kern und das Ansich jedes Dinges ausmachende Streben, das in uns am Lichte des vollsten Bewußtseyns Wille heißt, ist mit diesem Dasselbe und Nämliche. Dessen Hemmung durch ein Hinderniß, welches sich zwischen den Willen und sein einstweiliges Strebeziel stellt, nennen wir Leiden, hingegen das Erreichen des Zieles Befriedigung, Wohlseyn, Glück. „Wir können diese Bezeichnungen auch auf jene dem Grade nach schwächeren, dem Wesen nach (mit uns) identischen Erscheinungen der erkenntnißlosen Welt übertragen; (auch) diese sehen wir alsdann in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück" (vgl. Schopenhauer's WW. II, 365). Schopenhauer, dessen Ethik in der Forderung, den Welt- und Seynswillen zu verneinen, das „Programm des Selbstmordes" aufstellt,*) versucht also den Pessimismus als spekulative Wahrheit zu begründen. Sein Versuch aber ist bis jetzt wohl die höchste Leistung metaphysischer „Seiltänzerei". Denn der Begriff des „Willens", dieses all-einen Dingsansich, ist hergenommen von der Analogie des wollenden, d. i. mit Bewußtseyn strebenden Ich, ist somit eine hohle Hypostasirung eines leeren Thätigseyns, bei welcher nachher an ein Thätigseyendes zu denken verboten wird. Der „Wille" als Ding an sich ist wirklich nur ein Hirngespinst. Den Fehler des unmöglichen Hypostasirens will Hartmann vermeiden. Nach ihm ist ein Träger des kosmischen Willens und Vorstellens anzunehmen, und dieser ist das „Unbewußte", das Eine Transscendentalsubjekt des „Willens", des ontologischen Daseynstriebes, und der „Vorstellung", der logischen Daseynsform. Das Unbewußte ist das Eine absolute Individuum, das Einzelwesen, welches alles ist; die Welt mit ihrer Herrlichkeit ist dessen Erscheinung.

*) Schopenhauer zwar erklärt, daß im individuellen Selbstmorde die Verneinung des Willens nicht erreicht werde; aber durch „freiwilliges Verhungern" solle sie im denkbar höchsten Maß erreicht seyn. S. Philos. des Unbewußten II, 398.

Sie ist nichts als eine stetige Reihe von Summen eigenthümlich kombinirter Willensakte des Unbewußten. Das Wollen aber hat seiner Natur nach einen Ueberschuß von Unlust zur Folge. Das Wollen, welches das „Daß" der Welt setzt, verdammt also die Welt, gleichviel wie sie beschaffen seyn möge, zur Qual. Zur Erlösung von dieser Unseligkeit des Wollens, welche die Allweisheit oder das Logische der unbewußten Vorstellung direkt nicht herbeiführen kann, weil es im metaphysischen Subjekte selber unfrei gegen den Willen ist, schafft es die Emancipation der Vorstellung durch das empirische Bewußtseyn, indem es in der Individuation den Willen so zersplittert, daß seine gesonderten Richtungen sich gegeneinander wenden (!). Das Logische leitet den Weltproceß aufs weiseste zu dem Ziele der möglichsten Bewußtseynsentwicklung; hier angelangt genügt das Bewußtseyn, um das gesammte aktuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Proceß und die Welt aufhört. Das Princip der Ethik aber ist nach Hartmann: die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken seines Bewußtseyns zu machen, seine Persönlichkeit voll hingeben an den Weltproceß um des Zieles willen, d. i. der allgemeinen Welterlösung von der Daseynsqual. So glaubt Hartmann die ihm mit Buddha induktiv feststehende Thatsache von der Negativität der Lustbilance in der Welt spekulativ begriffen, den innersten und nothwendigen Zusammenhang der Ethik und Metaphysik aufgezeigt zu haben. Pessimismus muß sein, weil das All-Eine, das Unbewußte selber Pessimist ist, weil das Absolute die absolute Unseligkeit des „leeren Wollens" aussteht. Das empirische Leid in der Welt ist nichts anderes als das Zucken des absoluten Leidens in dem Einen Weltwesen, gleichwie alles Einzeldaseyn ein Phänomenalstrahl des Allwillens ist in seinem Inhalte, des unbewußten Vorstellens in seiner Form.

2. Rehmke kommt in seiner Schrift, nachdem er die vielen Willkürlichkeiten und illusorischen Konstruktionen bei Schopenhauer und Hartmann aufgezeigt hat, zu dem Resultate: der Pessimismus hat in Hartmann nach einer metaphysischen Formel

gesucht, um seine „zufällige" Thatsächlichkeit als spekulative Nothwendigkeit aufzuweisen; der Pessimismus selber aber ist unwahr und unfruchtbar.

Unfruchtbar ist diese Weltanschauung, weil die Theorie von der reinen Negativität des Daseynszweckes niemals die Grundlage einer positiven Sittlichkeit schaffen kann. Von allem anderen abgesehen, erhellt dies aus der Hartmann'schen Unterscheidung einer „vorläufigen", für die Dauer des Weltdaseyns geforderten Positivität des sittlichen Handelns und einer endgiltigen Negativität alles Strebens (vgl. Philos. des Unbewußten II, 403). Eine solche Bestimmung des Sinnes der Sittlichkeit ist gerade so vernünftig, wie wenn ich behaupten würde: das Daseyn des Erdballes hat den Endzweck, eine Ellipse um den Sonnenball als einen der Brennpunkte zu beschreiben, und der Zweck der Ellipse ist, wie ihr leeres Ansich, Nichts. Eine solche Daseynsverneinung negirt überhaupt die Erklärbarkeit des Seyns (a. a. O. II, 458 f.), somit den Berechtigungsgrund jedes Erklärungsversuches. Hartmann's ganze „Philosophie" erweist sich, abgesehen von manchen interessanten Einzelbeobachtungen, in ihrer Principienlehre als eine bizarre Hypothese des theoretischen Skepticismus und praktischen Nihilismus. Wenn es dem Philosophen des Unbewußten scheinbar gelungen ist, positive Aufstellungen für eine „vorläufige" Sittlichkeit zu bieten, so liegt der Grund hiefür, hebt Rehmke mit Recht hervor, nicht im Pessimismus, sondern in der pantheistischen Gotteslehre. Die Falschheit dieses Dogma's bleibt vorerst auf sich beruhen und wird für die Erkenntniß dadurch verschleiert, daß Hartmann geschickte Taschenspielerei treibt mit den Begriffen des thatsächlichen und des metaphysischen Pessimismus, des Beweissatzes und des Beweisgrundes, und daß er dieses Spiel selber wieder zu verdecken weiß durch die pikante Hinweisung auf die Falschheit des roh oder raffinirt egoistischen Optimismus. Denn der „Eigenlust-Pessimismus" ist vollkommene Wahrheit (Hartmann: Phänomenologie des sittlichen Bewußtseyns S. 850) und von

der Sittenlehre als prophylaktisches Mittel gegen den Egoismus ausdrücklich in sich aufzunehmen.

Principiell unwahr ist nach Rehmke der absolute Pessimismus, weil es ohne ethischen Optimismus keine Sittenlehre und ohne eine Glückseligkeitsbasis keine Sittlichkeit geben kann. Denn Glückseligkeit und Wollen sind unzertrennliche Genossen: im egoistischen Wollen ist die Glückseligkeit das Ziel, im sittlichen Wollen ist sie die Basis des Wollens. Dieser Gedanke steht in schroffstem Gegensatze zu Hartmann, und Rehmke scheut sich nicht, es gerade herauszusagen: außer dem Gottesbewußtseyn gibt es für den Menschen keine Quelle der Glückseligkeit; das Bewußtseyn der „Gotteskindschaft" ist die Basis alles und jedes sittlichen Wollens.

Diese Gegenüberstellung der theistischen Weltanschauung gegen den pessimistischen Pantheismus kann man praktisch um so weniger beanstanden, als der Pessimismus in seiner heutigen Gestalt nichts anderes als eine pantheistische und der „konkrete" Pantheismus nichts anderes als eine pessimistische Behauptung ist. Principiell aber die Sache angesehen, ist die theologisch gefärbte Wendung ganz unzulänglich. Der Gegner kann sich angesichts derselben den Vortheil nicht entgehen lassen, auf den „Ring von unschätzbarem Werth" in Lessing's Nathan hinzuweisen und solchen „Beweis" dem „Steine" gleichzusetzen —

„Der hundert schöne Farben spielte
Und die geheime Kraft besaß, vor Gott
Und Menschen angenehm zu machen, wer
In dieser Zuversicht ihn trug ..."

Wir müssen einen ganz neutralen Boden und Kriterien aufsuchen, die uns ein Urtheil ermöglichen, ob die induktive Beobachtung des Pessimismus richtig gemacht, ob die Negativität der Lustbilance in der Welt Wirklichkeit oder Einbildung ist. Der Boden ist die psychologische Beobachtung, und die Anwendung der Kriterien auf die metaphysischen Substruktionen für die pessimistische Werthabschätzung des Lebens läßt dann leicht deren Haltlosigkeit erkennen. Die Kriterien selber aber

sind die psychologischen und die logischen Grundgesetze des Geistes. Es kann hier jedoch nur die Formulirung des „Beweises" für den Pessimismus bei Hartmann in Betracht kommen. Denn die indische und auch die Schopenhauer'sche Vorstellung ist zu unkritisch, im ersteren Falle vom religiösen Dogmatismus, im anderen von der Misanthropie eingegeben, so daß, wenn die historisch-genetische Würdigung dieses Meinens vollzogen ist, für eine logisch-principielle Prüfung kaum mehr etwas übrig bleibt.

Die theoretische Ueberzeugung des Pessimismus hat nach Hartmann dieselbe Sicherheit, welche den Fundamentalsätzen der Physik zukommt (Zur Gesch. u. Begründung des Pessimismus S. 82). Das erste und wichtigste Induktionsglied, welches den Schluß auf den Ueberschuß der Unlust über die Lust stützt, ist dargeboten in dem Individualleben. Hier ist, mag es sich um menschliche oder thierische Individualität handeln, zu sagen: der Wille ist der Kern der Individualität, und das Minus der Lustbilance in jedem wollenden, empfindungsfähigen Lebewesen ist, wie schon Schopenhauer gezeigt hat, die Lösung eines einfachen psychologischen Rechenexempels. Die Richtigkeit der Lösung kann durch sich einschleichende Rechenfehler um so weniger in Frage kommen, als uns eine genaue Kenntniß und Schätzung der Fehlerquellen möglich ist. Das Fälschende der bloßen Lusterinnerung z. B. läßt sich leicht von dem Quantum der Lustempfindung abziehen. — Was hat Hartmann hiemit zum ersten Induktionsglied seiner Schlüsse gemacht? Antwort: eine falsche Deutung der Empfindungsbewegung in der Seele. Der Philosoph des Unbewußten stellt sich vor, jene Bewegung gehe nothwendig von der Unlust zu der Lust über, und letztere sey nur eine relativ geminderte Unlust; die Seele sey zunächst eine reine, unterschiedslose Leere, dann empfinde sie zuerst diese Leere, das „leere Wollen" als Unlust und nachher deren Ausfüllung als Lust. Darum sey auch das „Gesundseyn" kein empfindbares Gut, sondern der Nullpunkt der Empfindung, dem Lustgefühl gegenüber etwas Privatives (Philos. des Unbew. II, 305 ff.).

Diese ganze Konstruktion des Empfindungsverhältnisses ist ein illusorisches Phantasiestück, ein Abstraktum ohne Rückhalt in der Wirklichkeit. Hartmann begeht den Fehler, welchen er an Schopenhauer verbessern will, gleichsam um einen Schritt weiter zurückweichend. Hatte Schopenhauer eine Thätigkeit hypostasirt in seinem „Willen“, so hypostasirt Hartmann eine falsche Vorstellung von dieser Thätigkeit in ein Phantasiebild, und darauf hinblickend zeugt er seine Welt der Unlust als die Abschattung des Unbewußten — die pessimistische Travestie des idealistischen Demiurgos bei Plato! Von Empfindung reden, ohne an ein Empfindendes zu denken, ist bloßes Gerede. Ein Empfindendes kann nun aber nicht empfinden, ohne daß es selber in seiner Empfindung ist — und die Selbstempfindung, beim Menschen der vorbewußte Reflex des Seynstriebes, des „leeren Wollens“ im Bewußtseyn, ist etwas Positives. Das normale Lebensgefühl, das Gesundseyn ist nicht als Nullpunkt und noch weniger als Privation, sondern nur als positiver Ansatz einer Lustempfindung vorstellbar. Hartmann weiß bei Ziehung seiner Lustbilance nur Posten mit negativem Vorzeichen zu addiren und muß so natürlich eine negative Summe erhalten. Aber der erste Ansatz seiner ganzen Rechnung ist falsch, und der Fehler wächst im Verlaufe monströs. Die Gesammtinduktion wird durch das *πρῶτον ψεῦδος* über die Empfindungsbewegung wissenschaftlich werthlos. Oder was hat der Schluß für eine Berechtigung, welcher von der Polarnacht aus den Ueberschuß des Schattens über das Licht von unserem Erdkörper und von hier aus die Negativität der Lichtbilance im Kosmos darthun möchte? Hiezu kommt noch eins. Es ist natürlich, d. h. in der Teleologie der Naturheilkraft gelegen, daß jede Unlust intensiver empfunden wird als ihr konträres Gegentheil. Dieser Umstand macht ein unphilosophisches Gemüth unempfindlich für das dem Elend vorausliegende und wieder folgende „gute Geschick“. Es ergehet bei solchem Philosophiren, wie wenn jemand einen brennenden Durst hat. Dieser wird, sagt Meister Eckhardt, wohl auch etwas anderes thun und denken als trinken. Aber was er thut

und bei wem er auch sey, und in welcher Meinung oder was immer er denke und wirke: ihm vergeht dabei doch nie die Vorstellung des Trankes, solange er Durst hat. Diese Vorstellung, abnorm krankhaft geworden, muß das Empfinden zum Pessimisten machen auch mitten in allem Empfindungsluxus. So hat Hartmann's Philosophie an ihrem Empfindungsfehler ein stets schmerzendes Bein. —

Müssen wir bei der Konstruktion des psychischen Empfindungsverhältnisses jedermann zuletzt an seine Selbsterfahrung verweisen, so läßt sich dagegen der Kardinalfehler des pessimistischen Meinens verstandesmäßiger und greifbarer darlegen, wenn wir von der Empfindungs- zu der reinen Denkbewegung fortgehen. Auf die vorbewußten, dem denkenden Unterscheiden vorausliegenden Thätigkeiten unseres Geistes können wir, das ist unbestritten, nur von unseren bewußten Zuständen aus Schlüsse ziehen. Hätte nun Hartmann Recht, dann müßte der erste Denkakt die Negation seyn. Denn wenn ich anfangs nichts empfinde und später etwas Negatives, so kann der erste Anfang meines Denkens, welches mein Empfinden begleiten und in das Bewußtseyn heraus unterscheiden muß, nur das Nein sein. Solch' ein Anfang aber ist unfaßbar und unwirklich. Oder muß in dem Neinsagen nicht der Neinsagende stecken? und kann der Neinsagende überhaupt Nein sagen, ohne sich selber zu setzen, sich und seine Thätigkeit zu bejahen? Es ist eine auf dem Kopfe gehende Dialektik — von dem vollbewußten Schlußverfahren, der ἀπόδειξις, reden wir hier nicht — es ist eine Denkverrenkung, welche dem Denksubjekte zumuthet, es solle von sich, ohne sich selber zu haben, alles andere unterscheiden und nach dieser Urnegation sich selber allem anderen als logische Urposition gegenüberstellen. Die unabweisliche Thatsache, daß das unterscheidende Denken nicht Ja sagen kann secundum se, ohne Nein mitzusagen secundum quid, beweist weder, daß das Ja durch das Nein gesagt werden muß, noch die logische Priorität des Nein. Münchhausen mußte sich zuerst verlieren, um sich nachher aus dem Sumpfe ziehen zu können.

Die psychologisch wahre Konstruktion des Verhältnisses von Lust und Leid, sowie die logisch allein mögliche Explikation des Verhältnisses von Ja und Nein bietet uns die letzten unanfechtbaren Kriterien für die Beurtheilung des pessimistischen Monismus, in dessen Negativität der Lustbilance der „Nein-Ueberschuß" und der Vorantritt des Nein im Denken enthalten ist. Entweder läßt sich nun diese Denkrichtung durch die Aufzeigung ihres Denkfehlers ad absurdum führen, oder, wenn jemand ein Urnein als den dialektischen Beginn alles Ur-Theilens (denkenden Unterscheidens) aufzuweisen vermag, dann ist das Absurdum selber der Anfang des Bewußtseyns. Zur Anerkennung des Denkunmöglichen zwingt aber keine Denknöthigung.

Zum Schlusse sey nur noch angedeutet, daß die Metaphysik den Begriff des Absoluten fassen muß, je nachdem die Logik den Denkschematismus verstehen lehrt. Wird von der Theorie die induktive Beobachtung mit einem Denkfehler begonnen, dann wird sie „unbewußt" denselben ins Urseyn hypostasiren. Das Verhältniß von Ja und Nein läßt sich veranschaulichen in den Ausdrücken: $1 - 0$; $(+1) - (-1)$; ± 1. Dem ersten, realen Ausdruck entspricht der Begriff des theistischen, den beiden anderen, imaginären jener des dualistischen und der des monistischen Absoluten. Bei Hartmann schimmert nur zu deutlich der Nein vor oder gleich Ja setzende Denkfehler in der Wortbezeichnung des „Unbewußten" durch, und nicht minder klar liegt der Leid vor Lust setzende Empfindungsfehler in der „Unseligkeit" des Unbewußten. Charakteristisch ist hiebei für die Logik des Pessimismus, daß sein „bodenlos wunderbares, schlechthin sinnloses" Urseyn mit seiner alogischen und seiner logischen Wesensseite sich sowohl monistisch als dualistisch — nicht denken, sondern imaginiren läßt.

Recensionen.

Grundlegung der reinen Logik. Ein Beitrag zur Lösung der logischen Frage von Dr. Georg Neudecker, Privatdocent der Philosophie an der Universität Würzburg. Würzburg, Stuber, 1882.

Wie in seiner ersten Schrift: „Das Grundproblem der Erkenntnißtheorie“, auf welche sich seine obige (antikritische) Abhandlung mit meinen Anmerkungen bezieht, so geht der Verf. auch in dieser seiner neusten Schrift von der Frage nach Grund und Wesen der Gewißheit aus. Er wiederholt im Wesentlichen seine kritischen Bemerkungen gegen die bisherigen Versuche der Lösung des Problems, namentlich gegen meine Beweistheorie, welche die Gewißheit der Uebereinstimmung unsres Denkens mit dem objectiven reellen Seyn auf die doppelte Denknothwendigkeit (der Thatsachen und der logischen Gesetze) gründet. Hier indeß erklärt er schließlich doch wenigstens, worin nach seiner eignen Ansicht die Gewißheit, um die es sich handelt, bestehe, indem er behauptet: „Wir kennen die Gewißheit als erfahrbaren Zustand unsres Bewußtseyns. Was man mit ihr bezeichnet, ist die eigenthümliche subjective Form, in welcher sich die Anerkennung der Wahrheit eines Bewußtseynsinhalts vollzieht“ (S. 9). Abgesehen von der Unklarheit dieser Definition, — ich verstehe wenigstens nicht, wie die Gewißheit eine „Form“ genannt werden kann, in welcher ein Denkact sich „vollziehe“ —, verliert diese Gewißheit bei näherer Betrachtung allen Erkenntnißwerth und kann mithin nicht als ein „Moment“, das „zum Begriff des Erkennens gehört“, bezeichnet werden. Denn der Verf. selbst fügt seiner Definition die Bemerkung bei: „Wie jede Enttäuschung lehrt, liegt im bloßen Vorhandenseyn jenes Zustands nicht zugleich die Garantie seiner Berechtigung, also nicht die Garantie der Wahrheit; aber immerhin wird nur in seiner Form eine Wahrheit als solche erlebt.“ Während es m. E. fraglich ist, ob thatsächlich jede Wahrheit in dieser angeblichen Form „erlebt“ wird, steht es thatsächlich vollkommen fest, daß wir oft genug uns täuschen und einen Ge-

danken (sey er Anschauung oder Begriff, Urtheil, Idee) für wahr halten, der es in Wahrheit nicht ist. Gewährt also jener angebliche Zustand keine Garantie für die Richtigkeit der Annahme, daß wir an dem Bewußtseynsinhalt, um den es sich handelt, eine „Erkenntniß" besitzen, so hat selbiger Zustand auch keine erkenntnißtheoretische Bedeutung. Und da es andrerseits thatsächlich ebenso feststeht, daß wir die volle Gewißheit von der Wahrheit eines Gedankens nur da haben, wo wir seine Uebereinstimmung mit dem reellen Seyn anerkennen müssen, oder was dasselbe ist, wo wir an seiner Wahrheit nicht zweifeln können, weil wir seine Unwahrheit überhaupt nicht zu denken vermögen, so steht fest, daß meine (vom Verf. vermeintlich widerlegte) Beweistheorie und darauf basirte Erkenntnißtheorie den Thatsachen (die der Verf. nicht widerlegt hat) entspricht.

Bemerkenswerth ist der Selbstwiderspruch, dem der Verf. verfällt, wenn er bei der Erörterung des s. g. Satzes der Identität nachweist, daß wir thatsächlich diese von dem Satze behauptete Identität jedes Dinges mit sich selbst im Denken nicht verwirklichen können, „weil es unserm Denken nicht möglich ist des Unterschieds loszuwerden, indem wir, um das zu denken oder auszusprechen, was wir mit der „Selbstgleichheit" oder „Dieselbigkeit" meinen, unterscheiden müssen" (S. 26). Hier also stimmt er mir bei und erkennt die von ihm principiell bestrittene Denknothwendigkeit ausdrücklich an, und zwar — wiederum in Uebereinstimmung mit mir — als eine Nothwendigkeit des Unterscheidens. In der That kommen wir zu dem Gedanken der Identität, der Dieselbigkeit oder Selbstgleichheit (A = A) nur durch einen Act der unterscheidenden Thätigkeit, aber nicht, wie der Verf. meint, dadurch, daß wir A von sich selber unterscheiden (was wir nicht thun, weil es unmöglich ist), sondern da unser Bewußtseyn überhaupt auf der unterscheidenden Thätigkeit beruht, so gelangen wir zu der Vorstellung von A selber nur dadurch, daß wir es von B oder C unterscheiden. Eben damit aber, daß wir zwei Dinge von einander unterscheiden, setzen und fassen wir implicite jedes als

sich selber gleich: wir müssen A als A, als dieses und kein andres fassen, wir können es nicht als sich selber ungleich und damit als zugleich ein andres (als B oder C) denken, weil wir es überhaupt nur zu denken vermögen als unterschieden von andrem, also als nicht-B oder C. Der Satz der Identität als Denkgesetz lautet daher auch nicht: „A ist A“ oder „Jedes Ding ist sich selber gleich“, sondern: A ist sich selber gleich zu denken (vgl. mein Comp. d. Logik, 2. Aufl. S. 63 f.). —

Der Verf. freilich, statt meine Erklärung und Begründung des Satzes zu widerlegen oder auch nur die Consequenzen zu ziehen, die aus seinem eignen Zugeständniß der Nothwendigkeit des Unterscheidens sich ergeben, sucht den Satz der Identität, den er als Denkgesetz anerkennt, auf seinen Fundamentalbegriff der Ichheit zurückzuführen, indem er behauptet: „Das A, das an sich blos ist, wird vom Denken nochmal gesetzt, aber nicht seinem Seyn nach, als seyendes, psychisch Gegebenes, sondern als gedachtes, gewußtes, d. h. zum einheitlichen Grunde des Wissens und der Gewißheit Bezogenes. Das ist die Form, in welcher das Denken die erste Besitzergreifung jedes Objects vollzieht und wodurch es erst wirkliches Object wird. Und diese im Wesen des Denkens begründete Form ist erstes Denkgesetz“ (S. 27). Aber abgesehen davon, daß nicht einzusehen ist, wie das Denken dazu kommt, das „bloß seyende, psychisch gegebene, vorgestellte“ A nochmal zu setzen, und daß uns nicht gesagt wird, worin der Unterschied des „gedachten“ A von dem vorgestellten bestehe, so ist die Annahme, daß durch diese nochmalige Setzung das A zugleich zu einem „gewußten“, also mit dem reellen Seyn übereinstimmenden werde, eine bloße Behauptung, deren Thatsächlichkeit, Richtigkeit, Wahrheit erst zu beweisen ist. Außerdem hängt diese nochmalige Setzung angeblich noch von einer Bedingung ab. Denn, fährt der Verf. fort, „um die gegebene Vorstellung [das bloß psychisch gegebene, vorgestellte A] zum Gedanken [zum gedachten, gewußten A] zu erheben, muß sie das Denken zunächst, um mich so auszudrücken, unter den Gesichtspunkt der „Selbstgleichheit“ bringen.

Diesen Gesichtspunkt hat aber nur ein wirkliches Selbst in der Form des Ich. Dieß ist die lebendige reale Selbstgleichheit; jene Formel A ist A haben wir und kennen wir und führen wir durch den gesammten Bewußtseynsinhalt durch, weil wir das lebendig sind, wovon sie die abstrahirte Formel ist". — Zunächst erkennt hier der Verf. wiederum implicite an, daß die Denknothwendigkeit die Grundlage des von ihm behaupteten Denkprocesses sey, durch den wir zu dem Satze A = A kommen, indem er ja ausdrücklich erklärt, das Denken müsse die Vorstellung, um sie zum Gedanken zu erheben, unter den Gesichtspunkt der Selbstgleichheit bringen. Aber daß diese Denknothwendigkeit thatsächlich bestehe, ist wiederum eine bloße Behauptung. Und ebenso behauptet der Verf. wiederum nur, daß die Ichheit, das Selbst in der Form des Ich, „lebendige reale Selbstgleichheit" und als solche die Voraussetzung des Satzes der Identität wie überhaupt alles Denkens sey, ohne diesen Fundamentalsatz seiner Theorie zu beweisen.

Es würde den Raum eines Journalartikels, der insbesondre in Betreff der Recensionen auf ein gewisses Maaß beschränkt werden muß, weit überschreiten, wollte ich fernerweit die vorliegende Schrift des Verf. einer detaillirten, auf das Einzelne eingehenden Kritik unterziehen. Unter Hinweisung auf meine Recension seiner ersten Schrift (Das Grundproblem der Erkenntnißtheorie) und auf meine Anmerkungen zu seiner Antikritik dieser Recension muß ich mich begnügen mit der allgemeinen Bemerkung, daß m. E. auch die übrigen Theile seiner „Reinen Logik", seine Begriffsbestimmung des Widerspruchs, seine Fassung des Gesetzes der Causalität, seine Nachweisung vom Ursprung unsrer Begriffe und Urtheile rc., an denselben Mängeln leiden wie seine bisher besprochenen Erörterungen. Trotz seiner gründlichen Studien und seines schneidigen Scharfsinns, wovon auch diese Schrift wiederum Zeugniß ablegt, gelingt es ihm m. E. nur darum nicht, zu haltbaren Resultaten zu gelangen, weil er mit Deutinger principiell darauf ausgeht, auf die Ichheit und somit auf das Selbstbewußtseyn

die Logik und Erkenntnißtheorie zu gründen, ohne zu beachten, daß das Bewußtseyn überhaupt und das Selbstbewußtseyn insbesondre nichts unmittelbar Gegebenes ist, sondern entsteht, sich entwickelt und fortbildet, und daß eine Beweistheorie, die auf den Begriff der Ichheit basirt ist, nicht genügen kann, weil Seyn, Wesen und Begriff des Ich selbst erst bewiesen, die Uebereinstimmung des Inhalts des Selbstbewußtseyns mit dem objectiven realen Seyn erst dargethan seyn muß, ehe wissenschaftlich von ihm die Rede seyn kann. — H. Ulrici.

Noch einmal die psychophysische Frage.

Mit Beziehung auf Fechner's neueste Schrift: Revision der Hauptpunkte der Psychophysik. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1882.

Von H. Ulrici.

Im Jahre 1877 veröffentlichte Fechner unter dem Titel: „In Sachen der Psychophysik" eine Schrift, in welcher er sein mit Recht berühmtes (1860 erschienenes) Werk: „Elemente der Psychophysik" gegen die Angriffe auf dasselbe von Aubert, Delboeuf, Hering, Langen u. A. vertheidigte, und welche ich im 72sten Bande (S. 281 ff.) dieser Zeitschrift besprochen habe. Daß er ihr so bald eine zweite „sehr viel eingehendere" Schrift hat folgen lassen, hat seinen Grund in dem äußern Umstande, daß seitdem wiederum seine Psychophysik von verschiedenen Seiten scharfe Angriffe erfahren hat. Er selbst bemerkt in der Vorrede: „Fast zugleich mit dem Erscheinen jenes Schriftchens erschien eine sehr beachtenswerthe Schrift von G. E. Müller [„Zur Grundlegung der Psychophysik" 1878], worin das ganze Gebiet der Psychophysik, wie es nach den bisherigen Bearbeitern vorlag, einer scharfen eingehenden Kritik und zwar in fast durchgehends oppositionellem Sinne gegen meine Aufstellung dieser Lehre unterzogen worden ist; auch traten neue oder neugewandte Einwände seitens verschiedener andrer Autoren hinzu. Dies hat mich veranlaßt, die ganze Lehre nochmals nach ihren Hauptpunkten zu durchdenken, und das Resultat dieser Erwägungen ist in dieser Schrift dargeboten. Obwohl — fährt er fort —

meist an die Müller'sche Kritik anknüpfend und die Einwände andrer Autoren mit berücksichtigend, geht sie doch fast überall weit über eine bloße Antikritik derselben hinaus. Die psychophysischen Maaßprincipien und Maaßmethoden, die Aufstellung der psychophysischen Formeln, die Frage der Gültigkeit des Weber'schen Gesetzes, die Versuche zu dessen Bewährung, die Streitfrage zwischen der sog. psychophysischen und physiologischen Auffassung dieses Gesetzes, hiemit zwischen zwei sich fundamental entgegenstehenden Auffassungen der ganzen Psychophysik, verschiedene Hauptgegenstände der inneren Psychophysik, und vorweg die Frage nach der Tragweite der ganzen Psychophysik, haben vielmehr folgends einer neuen eingehenden Erörterung unterlegen". — Nach den vielen Streitigkeiten in Sachen der Psychophysik, bemerkt Fechner selbst, „bietet sich leicht der Gedanke dar, die Psychophysik sey überhaupt nur ein Tummelplatz des Streites, in dem auf nichts Positives und Haltbares zu kommen. Doch — behauptet er — wäre das Irrthum. So unfertig die Psychophysik noch ist, hat sie doch im Weber'schen Gesetz, im Schwellengesetz, Parallelgesetz, in den Maaßmethoden der Empfindlichkeit, und ich wage hinzuzufügen, im Maaßprincip der Empfindung selbst, Errungenschaften, die nicht mehr in Frage stehen, so viel auch vom Darum und Daran noch in Frage steht" (Vorr. S. VII). —

Schon meine Besprechung jener ersten Schrift Fechner's habe ich mit der Bemerkung eingeleitet: Von einem Manne wie Fechner, der, einer der wenigen Denker unter den Naturforschern, an Schärfe, Weite und Tiefe des Blicks die meisten Physiologen und s. g. physiologischen Psychologen übertreffen dürfte, war zu erwarten, daß er im Allgemeinen, in den Hauptpunkten richtig gesehen und geurtheilt haben werde. Mit derselben Erwartung bin ich an die neue vorliegende Schrift herangetreten, und habe sie wiederum bewährt gefunden. Fechner ist m. E. vollkommen berechtigt zu behaupten, daß die wesentlichen, wissenschaftlich bedeutsamen Ergebnisse seiner Psychophysik „nicht mehr in Frage stehen"; ja m. E. betrifft das „viele Darum und Daran", das

noch in Frage steht, nur Punkte, die für die Physiologie und die auf sie basirte physiologische Psychologie von Bedeutung seyn mögen, für die Psychologie dagegen als die philosophische, nach Grund und Wesen der Seele forschende Disciplin unerheblich sind. —

Da Fechner's Hauptgegner, G. E. Müller, Wundt, Delboeuf, Ritsche, principiell Anhänger der physiologischen Psychologie sind, so dreht sich der Kern und das Interesse seiner vorliegenden Schrift, wie er selbst bemerkt, vorzugsweise um die Frage, ob die psychologische oder die physiologische Auffassung der Psychophysik „den Vorrang gewinnen würde". Der bei weitem größere Theil ihres Inhalts handelt daher von den psychophysischen Maaßprincipien und Maaßmethoden, insbesondre von der Methode der richtigen und falschen Fälle, der Methode der mittleren Fehler, der logarithmischen Behandlung der Maaßmethoden, den psychophysischen Grundformeln, von dem mathematischen Gesichtspunkte der psychophysischen Theorie, und von den mit diesen Punkten zusammenhängenden Problemen. Es versteht sich von selbst, daß ich wie bei der ersten Schrift Fechner's, so auch hier wiederum auf eine Erörterung oder gar Entscheidung dieser Streitfragen mich nicht einlassen werde, theils weil ich kein Physiologe bin, theils weil ich glaube, daß diese Streitfragen unentschieden bleiben werden, so lange die s. g. physiologische Psychologie selbst nicht auf festeren Füßen steht als bisher, und daß die Philosophie ihrerseits nur die feststehenden Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung zu berücksichtigen hat. Für den Philosophen ist daher nur der Kampf von Interesse, der, abgesehen von den einzelnen Fragepunkten, zwischen der „physiologischen und der psychologischen Auffassung der Psychophysik" überhaupt sich entsponnen hat und den Fechner zur Darstellung bringt. Dieser Kampf ist von tiefgehender Bedeutung; denn mit Recht erklärt Ribot, der bekannte französische Vorkämpfer der physiologischen Psychologie: Diese moderne, wahrhaft wissenschaftliche, weil naturwissenschaftliche Psychologie sey im Grunde eine Seelenlehre ohne Seele, weil

sie es nur mit den physiologisch erfaßbaren Phänomenen der bisherigen Psychologie zu thun habe ohne Berücksichtigung der Frage, ob ihnen eine Seele zu Grunde liege oder nicht. Jener Kampf ist mithin im Grunde ein Kampf um die Existenz der Seele; und nur wenn die physiologische Psychologie aus diesem Kampf als Siegerin hervorgeht, hat sie ein Recht auf den Namen der physiologischen Psychologie (richtiger, Phänomenologie), den sie als Epitheton ornans sich beilegt.

Fechner entscheidet sich, wie von ihm zu erwarten war, gegen die — wie er sie kurzweg bezeichnet — „physiologische Ansicht". Seine Widerlegung derselben (S. 225 ff.) beruht indessen nur auf Erörterung der einzelnen psychophysischen Vorgänge und auf Darlegung der Widersprüche, in welche die physiologische Ansicht zufolge ihrer Behandlung dieser Vorgänge und insbesondre ihrer Fassung des Weber'schen Gesetzes, der Grundlage aller Psychophysik, sich verwickelt. Seine Erörterung geht demgemäß so in's Detail der beiden, einander bestreitenden Theorien und nimmt einen so großen Raum in Anspruch, daß ich auf eine Besprechung derselben verzichten muß. Ich begnüge mich daher nur auf Einen Differenzpunkt zwischen beiden hinzuweisen, der m. E. von entscheidender Bedeutung ist und den auch Fechner in Betracht zieht, aber mehr nebensächlich behandelt. Er betrifft die s. g. Aufmerksamkeit, von der allgemein anerkannt ist, daß sie von der psychophysischen Forschung, möge man sie vom physiologischen oder psychologischen Standpunkt fassen, berücksichtigt werden muß, weil sie einen bedeutenden Einfluß übt auf die Art und Weise, wie und wodurch eine Nervenreizung, resp. eine Sinnesempfindung zu einer „merklichen", uns zum Bewußtseyn kommenden Empfindung wird. Fechner widerlegt zunächst (S. 244 f.) die Ansicht E. G. Müller's, nach welcher dieser Einfluß darauf beruhen soll, daß „die von einem Sinnesreize bewirkte Nervenerregung nur dann eine bewußte Empfindung in uns hervorruft, wenn sie bis in das Sensorium (die graue Hirnsubstanz) fortgepflanzt wird und daß die Aufmerksamkeit, jenachdem wir sie einem Sinnenreize

zuwenden oder entziehen, dazu diene, der Nervenerregung den Zutritt in's Sensorium zu erleichtern oder zu erschweren". Diese Müller'sche Definition widerspricht den bekanntesten und unbestreitbarsten Thatsachen des Bewußtseyns so diametral, daß es des Fechner'schen Nachweises ihrer auch physiologischen Unhaltbarkeit kaum bedurfte. Aehnlich verhält es sich mit Wundt's Fassung derselben. Er geht von einem bloßen Vergleich aus, welchem gemäß er das Bewußtseyn als „ein inneres Sehen" bezeichnet, ohne zu beachten, daß man es mit demselben Rechte als ein inneres Hören, Tasten 2c. bezeichnen kann. Ohne Weiteres macht er zugleich einen Unterschied zwischen dem „Blickfelde" des Bewußtseyns und dem „inneren Blickpunkte" desselben, ohne uns zu sagen, wie das Bewußtseyn zu diesen verschiedenen Blicklocalen komme, und was insbesondere unter dem „Innern" des Blickpunktes zu verstehen sey. Denn wie er ohne Weiteres behauptet, daß „die in einem gegebenen Momente gegenwärtigen Vorstellungen im Blickfelde des Bewußtseyns sich befinden", so ist es eine willkürliche Scheidung und Unterscheidung, wenn er „denjenigen Theil desselben, welchem die Aufmerksamkeit zugekehrt ist", absondert und als den „inneren Blickpunkt" bezeichnet. Und ebenso willkürlich endlich nennt er den Eintritt einer Vorstellung in das Blickfeld „Perception", ihren Eintritt in den Blickpunkt „Apperception". Außerdem aber ist der physiologische, durch verschiedene Nervenfasern vermittelte Hergang, durch den nach Wundt eine Vorstellung aus dem Blickfelde in den inneren Blickpunkt gelangt und damit aus einer Perception, einer „undeutlichen Wahrnehmung", zu einer Apperception, einer „deutlichen Wahrnehmung" (resp. klaren, bestimmten Vorstellung) wird, wie Fechner (S. 265 f.) zeigt, ein so „complicirter und hypothesenreicher", daß er schon darum auf wissenschaftliche Geltung keinen Anspruch machen kann. Der Hauptantheil an dieser Verwandlung der Perception in eine Apperception kommt zwar nach Wundt der Aufmerksamkeit zu, aber diese Wundt'sche Aufmerksamkeit besteht in einer Thätigkeit, welche den Thatsachen des

Bewußtseyns ebenso entschieden widerspricht wie die Müller'sche. Sie soll nämlich „die Intensität der sinnlichen Empfindungen nur verstärken", aber mittelst dieser Verstärkung sollen sie aus dem Blickfelde (dem „Sinnescentrum" im Gehirn) zu dem Blickpunkt (einem andren Centrum in der grauen Masse des Vorderhirns) gelangen und damit zu Apperceptionen werden. Mit Recht begnügt sich Fechner, dieser — auch andern physiologischen Psychologen geläufigen — Ansicht die einfachen Thatsachen entgegenzuhalten, „daß ein graues Papier, wenn überhaupt gesehen, durch verstärkte Aufmerksamkeit nicht lichter, ein schwacher Schall, wenn überhaupt gehört, durch verstärkte Aufmerksamkeit nicht lauter erscheint" (S. 266).

Seine eigne Ansicht vom Wesen der Aufmerksamkeit leitet Fechner mit der Bemerkung ein: „Die Aufmerksamkeit ist ein psychisches Phänomen, welches von den Phänomenen, auf welche sie sich, wie man sagt, bezieht oder welche mit derselben aufgefaßt werden, nach Aussage der inneren Erfahrung zu unterscheiden ist. Wenn ich auf eine mehr oder weniger helle Fläche sehe, auf einen mehr oder weniger lauten Schall horche, so kann ich sehr wohl die Aufmerksamkeit, mit der die Auffassung geschieht, von der Helligkeit oder Schallstärke, welche ich dabei empfinde, unterscheiden. Auch kann die Stärke der Aufmerksamkeit abnehmen, während die Stärke des Phänomens, der Helligkeits-, der Schallempfindung, auf die sie sich bezieht, zunimmt, und umgekehrt. Hiernach aber kann ich keinesfalls die Ansicht Derer theilen, welche die Verstärkung der auf ein Phänomen bezogenen Aufmerksamkeit als eine Verstärkung des Phänomens selbst fassen, oder beides unklar zusammenwerfen." Denn, fügt er hinzu, was von den sinnlichen (durch Nervenreizung vermittelten) Phänomenen gilt, dasselbe gilt auch von dem „innerlich erzeugten psychischen Phänomen". Wie „Niemand durch noch so sehr verstärkte Aufmerksamkeit ein graues Papier weiß erscheinen machen, den leisen Pendelschlag der Uhr bis zur Stärke eines Hammerschlags bringen kann, so erscheint auch in der Erinnerung ein graues Papier grau d. i. lichtschwach, ein

schwaches Zirpen als schwaches Zirpen, mögen wir das Erinnerungsbild davon mit noch so verstärkter Aufmerksamkeit fassen" (S. 270).

Allein mit der feststehenden Thatsache, daß durch die Verstärkung der Aufmerksamkeit die Stärke des ihr vorliegenden Phänomens nicht wächst, „steht (wie Fechner selbst bemerkt) in scheinbaren Widerspruch, daß es doch überhaupt einer gewissen Zuwendung der Aufmerksamkeit bedarf, um ein Phänomen spürbar werden zu lassen. Wenn ich studire, höre ich nichts vom Pendelschlag der Uhr im Zimmer; er trifft mein Ohr, aber seine Empfindung entfällt meinem Bewußtseyn, weil die Aufmerksamkeit vom Gehörsgebiet abgezogen ist; so wie ich sie darauf richte, höre ich den Pendelschlag mit einer gewissen Stärke; verstärke ich hiernach die Aufmerksamkeit, so erscheint mir der Schlag doch nicht lauter. Ein in der Zerstreuung überhörtes Wort kann durch nachträgliche Richtung der Aufmerksamkeit darauf noch zum Bewußtseyn kommen, ohne daß eine verstärkte Aufmerksamkeit das Wort in der Erinnerung lauter erscheinen läßt. Wenn aber eine Beziehung der Aufmerksamkeit auf die Gehörsempfindung überhaupt nöthig ist, sie spürbar zu machen, wie kann Verstärkung der Aufmerksamkeit doch nichts Merkliches beitragen, die Empfindung zu verstärken? Und doch verhält es sich factisch so" (S. 273). Fechner erklärt diese Thatsache für ein „Paradoxon, an dessen psychophysischer Repräsentation sich die um den Vorzug streitenden Ansichten in der Psychophysik versuchen können". Er also, wie es scheint, erkennt an, daß es sich hier um ein Problem handelt, das nicht nur die physiologische Ansicht zu lösen außer Stande ist, sondern das überhaupt eine befriedigende Lösung noch nicht gefunden hat.

Sein eigner Lösungsversuch, den er bereits in seiner Schrift „In Sachen der Psychophysik" dargelegt und hier ausführlich erörtert, stützt sich auf eine Definition der Aufmerksamkeit, von der ich in meiner Besprechung jener Schrift darzuthun gesucht, daß sie nicht nur an Unklarheit leidet, sondern auch die Schwierigkeiten um die es sich handelt nicht löst. Da er auf meine Ein-

wände keine Rücksicht genommen, so halte ich mich für berechtigt, sie hier zu wiederholen. „Die Aufmerksamkeit, erklärt F., ist ein allgemeines psychisches Phänomen, d. h. welches in jedem Sinnes- wie höheren geistigen Gebiete in's Spiel tritt, und welchem, wenn man eine durchgebildete Psychophysik verlangt, auch eine entsprechend allgemeine psychophysische Thätigkeit unterzulegen ist. Diese allgemeine Thätigkeit aber wird durch Thätigkeiten specialer Natur, woran die specialen psychischen Phänomene hängen, mit bestimmt, und das Totalbewußtseyn, was bei Auffassung eines Sonderphänomens in's Spiel kommt, ist durch die Zusammensetzung von beiden bestimmt." Nicht nur dieses Totalbewußtseyn, „an welchem die Aufmerksamkeit wesentlich Antheil hat", soll dann seine „Schwelle" haben (an welche der Inhalt des Totalbewußtseyns herangebracht werden muß, um über sie in dasselbe einzutreten), sondern auch „die besondre Thätigkeit, an welcher das Specialphänomen hängt, soll eine davon unterscheidbare Specialschwelle" haben. Und aus dem Verhalten dieser beiden Schwellen zu einander soll dann das „paradoxe" Verhalten der Aufmerksamkeit gegenüber den Sinnesempfindungen sich erklären lassen. Diese Erklärung hat durch die neue ausführliche Erörterung der Frage m. E. nicht an Klarheit gewommen, sondern eher verloren. Wir erfahren nicht nur nicht, was unter dem „Totalbewußtseyn" zu verstehen sey und wie es zu Stande komme, — denn ein Bewußtseyn von der Totalität der Dinge besitzen wir nicht, und wenn wir es mit Fechner in Gedanken Gott beilegen, so sind wir doch außer Stande, uns des Inhalts dieses Gedankens zu bemächtigen, — sondern F. sagt uns auch nicht, wie und inwiefern die Aufmerksamkeit an diesem Totalbewußtseyn „wesentlich Antheil habe", ja wir erfahren nicht einmal, worin denn die Thätigkeit der Aufmerksamkeit selber bestehe, wie sie mit Hilfe der Allgemeinschwelle und der verschiedenen Specialschwellen es bewirke, daß einerseits eine schwache Empfindung bemerkbar („spürbar") wird und andrerseits eine starke Empfindung unbemerkt bleibt.

Statt diese meine Einwendungen zu widerlegen, greift Fechner meine eigne, ihm entgegengehaltene Ansicht vom Grund und Wesen der Aufmerksamkeit an. Er behauptet zwar: „Es würde ihm leicht seyn zu zeigen, daß Vorwürfe der Art, welche ich von meinem Standpunkt aus erhebe, theils von mangelnder Einsicht in das von seinem Standpunkt aus consequent entwickelte System, theils von mangelnder Berücksichtigung ausdrücklich von ihm gegebener Erklärungen und Erörterungen über wesentliche Punkte abhängen; aber, fährt er fort, es würde weitläuftig, unerquicklich und ohne positive Frucht seyn, dies in's Einzelne auszuführen" (S. 327). Er beruft sich also auf seinen Standpunkt und sein von ihm aus consequent entwickeltes System, ohne zu beachten, daß ich gerade die consequente Entwickelung dieses Systems, und nicht nur diese, sondern auch die wissenschaftliche Haltbarkeit seines „Standpunkts" bestreite. Denn Fechner's Standpunkt fällt im Grunde mit dem von ihm bekämpften physiologischen insofern in Eins zusammen, als ihm Seele (Geist) und Leib im Grunde Einer und derselben Wesenheit, nur verschiedene Bildungsstadien, Modificationen, Functionen, Einer und derselben Urkraft und Ursache sind. Dem gegenüber glaube ich gezeigt zu haben, daß die — von mir vollkommen anerkannten — Grundlagen seiner Psychophysik (das Weber'sche Gesetz, das Schwellengesetz ꝛc.) und die aus ihnen sich ergebenden Schlüsse und Folgerungen bei genauerer Betrachtung in Widerspruch mit jener seiner Grundanschauung gerathen und einen Standpunkt für die psychophysische Forschung fordern, der einen Wesensunterschied zwischen Leib und Seele voraussetzt. Dasselbe Resultat ergibt sich aus der Art und Weise, wie Fechner meine Ansicht vom Grund und Wesen der Aufmerksamkeit zu widerlegen sucht.

Ich habe behauptet und glaube (in meinen Schriften zur Logik, Erkenntnißtheorie, Psychologie) nachgewiesen zu haben, — bis jetzt wenigstens sind meine Beweise noch nicht widerlegt, — daß unser Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn seinem gesammten Inhalt nach auf dem Unterscheidungsvermögen der

Diesen Gesichtspunkt hat aber nur ein wirkliches Selbst in der Form des Ich. Dieß ist die lebendige reale Selbstgleichheit; jene Formel A ist A haben wir und kennen wir und führen wir durch den gesammten Bewußtseynsinhalt durch, weil wir das lebendig sind, wovon sie die abstrahirte Formel ist". — Zunächst erkennt hier der Verf. wiederum implicite an, daß die Denknothwendigkeit die Grundlage des von ihm behaupteten Denkprocesses sey, durch den wir zu dem Satze A = A kommen, indem er ja ausdrücklich erklärt, das Denken müsse die Vorstellung, um sie zum Gedanken zu erheben, unter den Gesichtspunkt der Selbstgleichheit bringen. Aber daß diese Denknothwendigkeit thatsächlich bestehe, ist wiederum eine bloße Behauptung. Und ebenso behauptet der Verf. wiederum nur, daß die Ichheit, das Selbst in der Form des Ich, „lebendige reale Selbstgleichheit" und als solche die Voraussetzung des Satzes der Identität wie überhaupt alles Denkens sey, ohne diesen Fundamentalsatz seiner Theorie zu beweisen.

Es würde den Raum eines Journalartikels, der insbesondre in Betreff der Recensionen auf ein gewisses Maaß beschränkt werden muß, weit überschreiten, wollte ich fernerweit die vorliegende Schrift des Verf. einer detaillirten, auf das Einzelne eingehenden Kritik unterziehen. Unter Hinweisung auf meine Recension seiner ersten Schrift (Das Grundproblem der Erkenntnißtheorie) und auf meine Anmerkungen zu seiner Antikritik dieser Recension muß ich mich begnügen mit der allgemeinen Bemerkung, daß m. E. auch die übrigen Theile seiner „Reinen Logik", seine Begriffsbestimmung des Widerspruchs, seine Fassung des Gesetzes der Causalität, seine Nachweisung vom Ursprung unsrer Begriffe und Urtheile ꝛc., an denselben Mängeln leiden wie seine bisher besprochenen Erörterungen. Trotz seiner gründlichen Studien und seines schneidigen Scharfsinns, wovon auch diese Schrift wiederum Zeugniß ablegt, gelingt es ihm m. E. nur darum nicht, zu haltbaren Resultaten zu gelangen, weil er mit Deutinger principiell darauf ausgeht, auf die Ichheit und somit auf das Selbstbewußtseyn

die Logik und Erkenntnißtheorie zu gründen, ohne zu beachten, daß das Bewußtseyn überhaupt und das Selbstbewußtseyn insbesondre nichts unmittelbar Gegebenes ist, sondern entsteht, sich entwickelt und fortbildet, und daß eine Beweistheorie, die auf den Begriff der Ichheit basirt ist, nicht genügen kann, weil Seyn, Wesen und Begriff des Ich selbst erst bewiesen, die Uebereinstimmung des Inhalts des Selbstbewußtseyns mit dem objectiven realen Seyn erst dargethan seyn muß, ehe wissenschaftlich von ihm die Rede seyn kann. — H. Ulrici.

Noch einmal die psychophysische Frage.

Mit Beziehung auf Fechner's neueste Schrift: Revision der Hauptpunkte der Psychophysik. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1882.

Von H. Ulrici.

Im Jahre 1877 veröffentlichte Fechner unter dem Titel: „In Sachen der Psychophysik" eine Schrift, in welcher er sein mit Recht berühmtes (1860 erschienenes) Werk: „Elemente der Psychophysik" gegen die Angriffe auf dasselbe von Aubert, Delboeuf, Hering, Langen u. A. vertheidigte, und welche ich im 72sten Bande (S. 281 ff.) dieser Zeitschrift besprochen habe. Daß er ihr so bald eine zweite „sehr viel eingehendere" Schrift hat folgen lassen, hat seinen Grund in dem äußern Umstande, daß seitdem wiederum seine Psychophysik von verschiedenen Seiten scharfe Angriffe erfahren hat. Er selbst bemerkt in der Vorrede: „Fast zugleich mit dem Erscheinen jenes Schriftchens erschien eine sehr beachtenswerthe Schrift von G. E. Müller [„Zur Grundlegung der Psychophysik" 1878], worin das ganze Gebiet der Psychophysik, wie es nach den bisherigen Bearbeitern vorlag, einer scharfen eingehenden Kritik und zwar in fast durchgehends oppositionellem Sinne gegen meine Aufstellung dieser Lehre unterzogen worden ist; auch traten neue oder neugewandte Einwände seitens verschiedener andrer Autoren hinzu. Dies hat mich veranlaßt, die ganze Lehre nochmals nach ihren Hauptpunkten zu durchdenken, und das Resultat dieser Erwägungen ist in dieser Schrift dargeboten. Obwohl — fährt er fort —

Antwort auf diese Frage ignorirt Fechner; und doch liegt sie so nahe, daß ich einen unbefangenen Physiologen und Psychologen kaum darauf hinweisen zu müssen glaube. Denn wie alle unsere physischen und psychischen Kräfte, so ist auch unser Unterscheidungsvermögen ein von Natur beschränktes, und daher, wie alle übrigen, so auch seinerseits nur bis zu einem gewissen, immer noch sehr beschränkten Grade der Steigerung fähig. Daraus folgt von selbst, daß gegebene Unterschiede ein gewisses Maaß (von Größe, Stärke, Intensität) haben oder erreicht haben müssen, um von uns bemerkt (nachunterschieden) werden zu können, — ein Satz, den Fechner selbst als einen der Grundsätze seiner Psychophysik verwendet.

Daß er ihn mir gegenüber verleugnet, beruht indeß auf einer zweiten, tief einschneidenden Differenz unserer Grundanschauung. Fechner nimmt an, daß der Unterschied als solcher empfunden werde, während ich behaupte, daß von einer Unterschiedsempfindung eigentlich nicht die Rede seyn könne. Die Begründung meiner Behauptung ist sehr einfach. Alle unsre Sinnesempfindungen gehen aus von Nervenerregungen. Wir sehen, hören, schmecken ꝛc. nur, wenn unser nervus opticus etc. gereizt wird, und unsere Sinnesempfindungen kommen uns nur zum Bewußtseyn, wenn sie stark genug sind, um unterschieden werden zu können. Wie aber kommt uns der zwischen ihnen bestehende Unterschied, z. B. der Unterschied zwischen Blau und Roth oder zwischen einer Farbe und einem Ton, zum Bewußtseyn? Wer darauf mit Fechner und den physiologischen Psychologen antwortet: dadurch daß der Unterschied als solcher ebenfalls empfunden wird, behauptet damit implicite, daß der Unterschied zwischen Blau und Roth seinerseits den Augennerven afficire, widerspricht mithin der allgemein anerkannten Thatsache, daß alle Affectionen des nervus opticus (auch die durch Druck und Stoß ꝛc.) nur in Lichtempfindungen sich äußern. Mit Recht frage ich daher, wie der Unterschied es mache, eine Nervenerregung hervorzubringen, obwohl er doch weder den s. g. Aether noch die atmosphärische Luft zu bewegen noch einen

chemischen Proceß einzuleiten vermag? Fechner erwidert: seine Antwort darauf liege schon in seiner von jeher gemachten, mir aber, wie es scheine, nicht geläufigen Unterscheidung „zwischen Empfindungsunterschieden und Unterschiedsempfindungen". — Das obige Resumé meiner Ansicht wird, denke ich, jedem Unbefangenen zeigen, daß mir diese Unterscheidung nicht nur sehr geläufig ist, sondern daß auf ihr gerade meine Ansicht selber beruht und daß ich den Unterschied zwischen Empfindungsunterschieden und Unterschiedsempfindungen, d. h. zwischen der (thatsächlichen) Unterschiedenheit der Empfindungen und der (angeblichen) Empfundenheit der Unterschiede, nur schärfer fasse als er. Denn statt uns zu zeigen, was er behauptet, daß und wie „ein Empfindungsunterschied zu einer Unterschiedsempfindung werden" könne, behauptet Fechner nur: „Liegen in demselben Menschen zwei Empfindungen, d. i. die ihnen zugehörigen psychophysischen Erregungen hinreichend nahe in der Zeit beieinander und ist der Unterschied nicht zu klein, so wird er sowohl empfunden als bemerkt, wenn die Aufmerksamkeit bezüglich desselben nur nicht unter der Schwelle ist; — also weiß ich einen klaren Unterschied zwischen beiden nicht zu machen" (S. 330). Aber eben dieß, daß unter den angegebenen Bedingungen der Unterschied zwischen den beiden Empfindungen nicht nur bemerkt, sondern auch empfunden werde, bestreite ich meinerseits, und kann mich aus den obigen Gründen nur für widerlegt erachten, wenn F. nachweist, daß der Unterschied als solcher eine Nervenreizung hervorzubringen vermöge oder daß es Empfindungen gebe, die nicht auf Nervenerregung beruhen. Selbst von den „psychophysischen Vermittelungen", resp. den „Wirkungsbeziehungen zwischen den psychophysischen Erregungen", auf die er sich beruft, hat er nicht näher dargethan, wie sie die Unterschiedsempfindung hervorzurufen vermögen oder wie der Unterschied seinerseits diese psychophysischen „Erregungen" vermitteln und damit zur Empfindung werden könne.

Schließlich bemerkt Fechner: „Die Ansicht, daß der Act der Unterscheidung zum Bemerkbarwerden einer Empfindung und

ihrer Beschaffenheit gehöre, die überhaupt für mich fundamental sey, stimme mit der Differenzansicht von Schneider und Delboeuf im Factischen wesentlich überein." Obwohl er selbst sagt, daß meine Ansicht nur „im Factischen" mit der s. g. Differenzansicht übereinstimme, beruft er sich mir gegenüber doch auf die „Bemerkungen", die er in seiner Schrift „In Sachen der Psychophysik", der Differenzansicht entgegengehalten, und wirft mir vor, daß ich in meiner Besprechung derselben diese Bemerkungen, wenn überhaupt eingesehen, doch nicht erforderlich berücksichtigt habe. Diese Bemerkungen beziehen sich auf die s. g. „Contrastempfindungen", und suchen zu zeigen, daß von ihnen aus die Frage, um die es sich handelt, sich lösen lasse. Ihnen gegenüber habe ich mich allerdings begnügt zu behaupten: die Contrasterscheinungen seyen m. E. überhaupt unbegreiflich, wenn man sie mit Fechner und den meisten Physiologen darauf zurückführe, daß durch den Contrast die Empfindung jenachdem verstärkt, resp. abgeschwächt werde. Noch keiner von ihnen habe nachgewiesen, wie es denkbar sey und geschehen könne, daß das von einer weißen Fläche reflectirte Licht oder vielmehr die dadurch hervorgerufene Empfindung des Weißen verstärkt werden könne durch die gleichzeitige Entstehung der Empfindung des Schwarzen, oder daß der Contrast, wie Fechner sagt, eine relative Verstärkung der „Componenten des Unterschieds" (der beiden unterschiedenen Empfindungen) mit sich führen könne. Ich habe darauf hingewiesen, daß es sich zugleich um die Lösung des Widerspruchs handle, der in Fechner's Auffassung der Contrasterscheinung liege. Denn wenn Schwarz neben Weiß dunkler (noch schwärzer als neben Blau oder Braun) erscheint, so könne das nicht auf eine „Verstärkung" der Lichtempfindung zurückgeführt werden, indem ja ein Gegenstand um so dunkler erscheint, je weniger er von dem ihn bescheinenden Licht reflectirt und je schwächer daher die von ihm hervorgerufene Lichtempfindung (Nervenreizung) ist. Der Contrast hätte also nach F. die entgegengesetzte Wirkung, daß er bei Weiß die Empfindung verstärke, bei Schwarz abschwäche. — Dagegen, füge

ich hinzu, erkläre sich die seltsame Erscheinung ganz einfach, wenn wir annehmen, daß durch den Contrast nicht die Empfindung als solche, sondern der Unterschied als Unterschied verstärkt werde. Denn je näher die verschiedenen Objecte aneinander liegen und je größer ihre Verschiedenheit ist, desto leichter und genauer lassen sie sich auf einander beziehen, desto schärfer von einander unterscheiden, desto bestimmter und bemerklicher wird also der Unterschied. — Fechner nun, statt diese Erklärung zu widerlegen, statt auch nur zu zeigen, daß und wie der in seiner Ansicht offen vorliegende Widerspruch sich löse, wiederholt nur diese seine Ansicht, indem er nach wie vor behauptet, daß „mit eintretendem Contrast nicht nur psychischerseits, sondern auch psychophysischerseits eine die s. g. Hebung der contrastirenden Empfindungen mitführende Veränderung eintrete, indem die psychophysische Thätigkeit des Schwarz damit abnehme, die des Weiß damit steige" (S. 331). Aber, frage ich, ist es denn nicht eine offenbare Verletzung des Denkgesetzes der Identität und des Widerspruchs anzunehmen, daß Eine und dieselbige Ursache zwei verschiedene, negativ entgegengesetzte Wirkungen hervorbringe? Will F. nicht behaupten, daß er einen viereckigen Triangel oder ein hölzernes Eisen sehr wohl sich zu denken vermöge, so darf er auch nicht ohne Weiteres behaupten, daß der eintretende Contrast die Gesichtsempfindung des Weißen verstärke und zugleich die des Schwarzen abschwäche.

Dazu kommt, daß F. eine Thatsache, die m. E. von großer Bedeutung und ein Hauptstützpunkt meiner Ansicht ist, anerkennt, die Thatsache nämlich, daß wir die röthliche Färbung eines Eimers Wassers, in welchem ein geringes Quantum (unter $^1/_{10}$ Gran) Carmin aufgelöst ist, gar nicht wahrzunehmen vermögen, und sie auch nach Beimischung eines etwas größeren Quantums (von etwa $^1/_{10}$ Gran) nur dann bemerken, wenn wir reines ungefärbtes Wasser daneben stellen und beide nicht bloß flüchtig anblicken, sondern genau betrachten, sie unter einander vergleichen. Damit erkennt er implicite an, was mehrere andre Thatsachen bestätigen, daß wir den Unterschied

zweier Dinge nur bemerken, wenn wir sie von einander unterscheiden, ihn nicht bemerken, wenn wir unsre unterscheidende Thätigkeit (unsre Aufmerksamkeit) auf andre Dinge richten oder die Unterschiedenheit beider so gering ist, daß unser beschränktes Unterscheidungsvermögen sie nicht zu unterscheiden vermag. Denn seine Auslegung der unbestreitbaren Thatsache und Zurückführung derselben auf seine Ansicht vom Contrast enthält nicht nur den oben gerügten Widerspruch, sondern erklärt auch den Unterschied zwischen röthlich gefärbtem und reinem (bläulichem) Wasser für einen „Contrast" im Widerspruch mit seiner eignen Definition des Contrastes. Denn jene beiden Farben, neben einander gesehen, verstärken sich weder noch schwächen sie sich ab, üben mithin keine Wirkung auf die Sinnesempfindung. Auch muß ich ihn noch auf einen Satz hinweisen, mit dem ich meine Besprechung seiner Schrift „In Sachen der Psychophysik" geschlossen. „Gesetzt eine Violine oder Flöte wird so laut gespielt, daß man sie deutlich hört, wenn sie für sich gespielt wird. Setze man aber, sie werde inmitten eines ungeheuern Volkstumults gespielt, so kann es seyn, daß ihr Klang trotz genauster Aufmerksamkeit völlig ununterscheidbar in dem allgemeinen Geräusch aufgeht, und man von dem Daseyn des Flöten- oder Violinentons nichts erkennt." Der Satz rührt nicht, wie der Leser vielleicht meinen wird, von mir her, sondern ist ein Citat aus Fechner's angeführter Schrift (S. 105). Aber ich könnte ihn meinerseits als Stützpunkt meiner Ansicht angeführt haben. Denn er besagt m. E. genau dasselbe, was ich nachzuweisen gesucht, daß wir nämlich von dem Daseyn des Flöten- oder Violinentons nur darum nichts erkennen (bemerken), weil wir ihn wegen der Schwäche seines Unterschiebs von dem allgemeinen Geräusch nicht zu unterscheiden vermögen, und weil die Merklichkeit und das Bemerktwerden unsrer Empfindungen überhaupt von ihrer Unterscheidung und Unterscheidbarkeit abhängt.

Schließlich kann ich nicht umhin, mein Bedauern auszusprechen über das m. E. unberechtigte Verfahren Fechner's gegenüber meinem Versuche, die von Hering, Brentano, Langer,

Aubert, Preyer nachgewiesenen und von Fechner selbst als thatsächlich bestehend anerkannten „Abweichungen von dem Weber'schen Gesetze des eben merklichen Unterschieds", die er als eine „bis jetzt nicht erklärbare Anomalie" bezeichnet, von meiner Grundansicht aus zu erklären. Statt meinen Versuch zu widerlegen, läßt er ihn nicht nur völlig unberücksichtigt, sondern kehrt meiner Theorie überhaupt, ohne sie widerlegt zu haben, den Rücken indem er schließlich bemerkt: „Nach Allem ist gar keine Schwierigkeit, sich die psychophysische Unterlage der Empfindung und geistigen Thätigkeit überhaupt ebenso veränderlich als diese selbst und die eine der andern überall (nur nicht nach einfacher Proportion) folgsam zu denken, auch wo das Experiment direct nicht folgen kann. Ich folge nun meinerseits dieser Möglichkeit nach dem Faden meines Systems; wenn sie aber im System Ulrici's irgendwo abbricht, so bricht eben damit auch die Möglichkeit ab, uns auf gemeinsamer Unterlage weiter über die hier einschlagenden Fragen zu unterhalten, und verzichte ich also auch hier darauf" (S. 332). Und doch steht meine Theorie auf demselbigen Grund und Boden, dem Weber'schen Gesetze, auf welchem seine Psychophysik steht!

Ant. v. Leclair: Beiträge zu einer monistischen Erkenntnißtheorie. Breslau, Köbner, 1882. 48 S.

Wenn ich mir von der verehrl. Redakt. d. Ztschrft. die Erlaubniß erbeten habe, Leclair's „Beiträge zu einer monistischen Erkenntnißtheorie" für dieselbe anzeigen zu dürfen, so geschah es weder in der Absicht zu loben, noch in der zu tadeln; letzteres nicht, weil die Aussetzungen, die ich hier oder da machen könnte, dem Werthe des Ganzen gegenüber entweder überhaupt unerheblich oder doch nebensächlich sind, ersteres nicht, weil ich bei dem Grade unserer Uebereinstimmung und bei der Anerkennung, welche er meinen Bemühungen zu Theil werden läßt, mich selbst zu loben scheinen würde. Mich leitete vielmehr nur der Wunsch, die Grundgedanken dieses Schriftchens möglichst treu im Sinne des Verfassers hervorzuheben und darzulegen.

„Monistisch" heißt die Erkenntnißtheorie, zu welcher der Verf. Beiträge liefert, nicht etwa im Sinne jenes verschämten Materialismus, welcher sich bekanntlich zuweilen als Monismus bezeichnet; ihr Gegensatz ist der Dualismus, welcher dem Erkenntnißinhalte ein Seyn gegenüberstellt, dessen Begriff sich von dem, möglicher Erkenntnißinhalt zu seyn unterscheidet — ein transscendentes Seyn. Eine voraussetzungslose Erkenntnißtheorie kann zu dem Begriffe eines solchen Seyns niemals gelangen; wo er auftritt, ist — bewußt oder nicht — ein metaphysisches System die Voraussetzung der Erkenntnißtheorie, in welches eine solche der Vollständigkeit halber eingefügt werden soll. Wenn Verf. alle Metaphysik ablehnt, so meint er natürlich alles im metaphysischen Interesse vorausgesetzte transscendente Seyn, aus welchem dann sowohl der Erkenntnißakt, als auch sein Inhalt deducirt werden soll. Wenn aber aus dem erkenntnißtheoretischen Fundamente im Verfolg methodischer Ueberlegungen sich Erkenntnisse ergeben sollten, welche die Verstandes- und Gemüthsbedürfnisse, die das treibende Motiv zu allen metaphysischen Spekulationen gewesen sind, einigermaßen, wenn auch vielleicht in ganz anderer Weise als letztere, zu befriedigen geeignet wären, und wenn diese dann eben deshalb auch als Metaphysik bezeichnet würden, so wäre diese Metaphysik von seiner Verurtheilung nicht getroffen. Die Ablehnung geschieht also nicht aus Verachtung derjenigen Dinge, deren Existenz der Metaphysiker behauptet, und ebenso wenig aus voreiligem Absprechen über die Grenzen alles möglichen Erkenntnißinhaltes — darin ist Verf. eben Gegner Kant's — sondern sie ist die Sehnsucht nach Sicherheit der Erkenntniß, welche einzig und allein von der Sicherheit des Fundamentes abhängt. Und da muß vor allem, ehe metaphysische Spekulation von einem transscendenten Seyn erzählen darf, eine strenge Untersuchung des Begriffes Seyn selbst gefordert werden.

Dem Seyn des Subjektes, d. i. des Erkenntniß-Ich, welches keiner Anzweifelung zugänglich ist, steht das Seyn, welches Objekt unseres Denkens und Erkennens ist, gegenüber. Um

dieses handelt es sich. Und da ist leicht zu sehen, daß der Inhalt oder das Objekt dieses Denkens ein wesentliches Moment im Begriffe des letzteren, dieses ohne jenes nur die eine blos abstrahendo denkbare Seite des einen Ganzen ist, welches der Bewußtseynsinhalt ist. Mit Fug und Recht wird sie unter den Allgemeinbegriff der Thätigkeit gestellt und diese dem Subjekte beigelegt, woraus jedoch mit nichten hervorgeht, daß sie ohne das Objekt konkrete Existenz hätte, und daß das Seyn d. i. das Objekt derselben nicht das gleichfalls nur abstrakte andere Moment desselben Einen wäre, gewiß kein Konkretum. Erläuternd füge ich hinzu: es handelt sich nicht nur um das psychologische Problem wie Hinz oder Kunz zu einem Objekte seines Empfindens und Denkens komme, was er bis dahin nicht gehabt hat, sondern um die erkenntnißtheoretische Fixirung des Begriffes von der Existenz des Objektes, nicht dem Hinz oder Kunz, sondern dem Begriffe des Subjektes gegenüber. „Seyn ist", heißt es S. 18, „nur der höchste Gattungsbegriff alles desjenigen, was Bewußtseynsdatum ist oder seyn kann, und zwar insofern, als damit die logisch nothwendige Ergänzung des Korrelatbegriffs derselben Abstraktionshöhe, nämlich des Denkens gemeint ist. Die Antithese „Denken — Seyn" verwandelt sich so in die Gleichung „Denken eines Seyns = gedachtes Seyn", welcher das Analogon „Sehen von Himmelblau = gesehenes Himmelblau" zur Seite steht. Daß es triftige Anlässe geben kann, bald die eine, bald die andere Seite der Sache hervorzuheben, versteht sich von selbst und ist kein Einwand.

Ist der Seynscharakter alles Bewußtseynsinhaltes erkannt, so gilt es (III) den wichtigen Unterschieden in demselben nachzugehen. Aus der flüchtigen Skizze hebe ich nur 2 Arten, die 5te und 7te, heraus. Jene ist die normale Wahrnehmung im Gegensatz zur Sinnestäuschung und charakterisirt sich durch ihren Einklang mit dem System empirisch festgestellter Zusammenhänge, einem Resultate, an dem der Schweiß ungezählter Generationen klebt, dessen Geschichte die Geschichte der Naturwissenschaften ist, diese umfaßt den Gegensatz der ursprünglich gegebenen Bewußt-

seynsdata und der specielleren auf sie gerichteten Denkthätigkeit mit ihrem Resultate, dem System abstrakter Begriffe, welches aus jenen herausgearbeitet worden ist.

Boten diese Unterschiede sozusagen eine Abstufung von Wirklichkeitsgraden, so zeigt sich ein wichtiger qualitativer Unterschied in der centralen Stellung, welche der „eigne“ Leib, in dem das Erkenntniß-Ich sich findet, einnimmt. Sie wird sorgfältig gekennzeichnet, zuletzt durch die Erfahrungen, welche uns der eigene Körper in vielfacher Abhängigkeit von den Ereignissen zeigen, welche die sog. innere Erfahrung ausmachend im engeren Sinne psychische zu nennen sind. Diese Zusammenhänge können von jedem nur an sich selbst direkt erfahren werden; jede vermeintliche Bestätigung derselben durch fremde Erfahrung setzt die principielle Anerkennung derselben schon voraus. Von hier aus bietet sich der Weg, zum Begriffe des fremden Bewußtseyns zu gelangen, welcher genau und eingehend dargestellt wird. Der Solipsismus wird als eine Folgerung erwiesen, welche nur aus mißverständlicher Auffassung der vorgetragenen Lehren fließen kann; in Wahrheit schließen sie ihn vollständig aus.

Wer noch nicht so weit ist, seinen philosophischen Standpunkt mit der blinden Hartnäckigkeit des politischen oder konfessionellen Parteieifers zu behaupten, welcher bekanntlich unfähig macht, gegnerische Beweisgründe auch nur zu lesen, geschweige denn mit Verständniß auf sie einzugehen, der wird, auch unüberzeugt, Leclair's Ausführungen, namentlich in diesem letzten Abschnitte mit Interesse folgen und mannichfache Anregung verdanken.

Greifswald. Wilhelm Schuppe.

Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit von Dr. Vincenz Knauer. Zweite verbesserte Auflage. Wien, W. Braumüller, 1882. V u. 388 S. 8.

Diese Arbeit ist nicht für den Gelehrten bestimmt. Sie will dem Anfänger eine Uebersicht liefern und hofft auch dem für die Philosophie interessirten Laien willkommen zu seyn.

Stellen wir uns auf den Standpunkt beider Leserklassen, so können wir die Ausführung des Verf. nur rühmen. Er läßt den Autoren ihr Recht, führt sie oft in durchaus zweckmäßiger Auswahl selbstredend ein, und enthält sich meist eines ausdrücklichen Urtheils, obwohl man nicht zweifelhaft bleiben kann, wie es lauten würde. Er hat einen ausgeprägten Sinn für die Objectivität der Auffassung und Darstellung und beweist eine unzweifelhafte Kraft der Conception für sehr verschiedene Gestaltungen des Gedankens. Dadurch könnte er auch manchem jüngeren Fachphilosophen lehrreich werden, der sich zu früh in den angeblichen Evidenzen seines Standpunktes zur Ruhe gelegt hat. Könnte die Geschichte wirklich Jedem eine Lehrerin seyn, so würde die ihr so lebhaft zugewendete Forschung unsere prätensiöse Einseitigkeit abgewendet oder wenigstens ihre überspannten Ansprüche gedämpft haben; aber sie lebt vielmehr in jedem Zeitalter nur ihrem eigenen Bewegungsprincip und um so mehr begrüßen wir den, der unbeschadet seiner Theilnahme für die Gegenwart auch den reicheren Wahrheitsgehalt vergangener Tage zu schätzen und ans Licht zu bringen versteht. Daß der Verf. auch eine besondere Gunst für diesen oder jenen Philosophen bethätigt, ist natürlich, und ebenso, daß er manches Verdienst nicht genug erhellt, aber im ganzen Zusammenhang seiner Arbeit wird aufgeschlossene Empfänglichkeit für die verschiedensten und dem Anscheine nach widersprechendsten Motive des Gedankens von Jedem anerkannt werden müssen. Besonders willkommen war uns der Abriß des Günther'schen Systems, über dessen große und heut' selbstverständlich unterschätzte Bedeutung wir mit dem Verf. übereinstimmend denken. Nur die Bemerkung S. 353 oben wünschten wir fort; es ließe sich leicht nachweisen, daß sie auf einer Ueberschätzung beruht, die neben dem Namen Aristoteles geradezu unbegreiflich ist — obgleich nicht unbegreiflich in der Weise, in der es ein exclusiver Verehrer der Antike behaupten würde. Von der Ansicht aber, daß Schelling's spätere Philosophie keine historische Darstellung vertrage, hoffen wir, daß der Verf. dereinst zurückkommen werde.

Sie ist sehr wohl möglich, wenn man nur von unseren naturalistischen Gewöhnungen absehen und den allzu eingegrenzten Horizont des gegenwärtigen Geistes durchbrechen könnte: die Geschichte leistet uns den Dienst nicht so nüchtern zu seyn oder zu werden wie unsere Doctrinäre wollen, und daß Schelling dies erkannte ist sein Ruhm, der dadurch nicht leidet, daß ihm ein ganzes Zeitalter nicht gewachsen ist. Ja er erscheint nüchtern gegen die Bacchanten des Mechanismus. Doch in dieser Differenz denken wir den Verf. auf unserer Seite zu haben, dessen Einspruch sich nur gegen eine formale Möglichkeit gewendet hat. Wir müssen uns sonst jede Kritik versagen, weil wir uns nur über die Absicht des Verf. und ihren Erfolg zu äußern hatten. (Der französische Sociologe Comte wird S. 383 irrthümlich als Socialist Lecomte angeführt.) A. K.

Die Geschichte der Philosophie im Grundriß von Friedrich Christoph Poetter. Zweite wesentlich verbesserte Auflage. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1882. 372 S.

„Das Buch ist nicht im Interesse der Kenner der Geschichte der Philosophie geschrieben; es wendet sich an diejenigen, welche die Resultate des menschlichen Denkens in ihrer allmäligen Entwicklung noch erst kennen lernen wollen." Durch diese eingestandene Tendenz wird der Kritik die Aufgabe leicht gemacht; denn ein erst zu unterrichtendes Publikum kann auf mancherlei Wegen zur Erkenntniß der philosophischen Ideen hingeleitet werden, ohne daß der Führer von dieser oder jener vorherrschenden Auffassung der Fachgelehrten Notiz zu nehmen oder ihnen Rücksicht zu schenken hätte. Unseres Erachtens hat sich der Verfasser seines Themas mit wirklichem Geschick bemächtigt und es würden noch mehr Vorurtheile erforderlich seyn, als die deutsche Kritik gewohnheitsmäßig mit sich führt, um seiner gründlichen Kenntniß, seiner schlichten und parteilosen Darstellung die Anerkennung versagen zu können. Er verbindet historische Treue mit der Lebendigkeit eigener Ueberzeugung und man liest seine Erzählung nicht, ohne von Achtung auch für

seine Persönlichkeit erfüllt zu werden. Dies mag zu der günstigen Aufnahme seines Werkes, das übrigens keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht und von geübtem philosophischen Urtheil zeugt, erheblich beigetragen haben. Indem wir ihm die fortdauernde Gunst der Lernbedürftigen wünschen, die es wirklich verdient, möchten wir nur die Frage stellen, ob nicht die Bearbeitung der nachkantischen Philosophie in einem Mißverhältniß zu der breiteren Stilisirung der voraufgehenden Epochen stehe. Den Gehalt der von ihr ans Licht geförderten Ideen weiß der Verf. wohl zu würdigen, aber wir hielten hier eine Correctur für nöthig. Viele Erscheinungen des Alterthums und der folgenden Zeiten blieben besser unerwähnt, wenn nur Raum geschaffen werden könnte für die Darstellung dieser fruchtbaren Gedankenwelt, deren grundsätzliches Ignoriren unsere jüngste Weltweisheit so kurzathmig und kraftlos gemacht hat. Ein besonderes Verdienst würde sich der Verf. durch eine Uebersicht über das System Krause's erwerben, das bis jetzt — zu unserer Unehre sey es gesagt — noch seines Interpreten wartet. Gerade außerhalb der Schule würde es sich mehr wie jedes andere zur Erweckung tieferen philosophischen Geistes fähig erweisen, falls man nur, was es allerdings sehr nöthig hat, die Spreu von dem Waizen zu scheiden vermöchte. — Nicht glücklich finden wir für den Zweck des Buches die „tabellarische Uebersicht der neuen Philosophie"; sie athmet unsere Gelehrtensprache und pointirt nur Schlagwörter, statt die bewegenden Ideen zu contrastiren.

A. K.

Geschichte der Griechischen Philosophie von Dr. A. Schwegler. Herausgegeben von Dr. Karl Köstlin. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg und Tübingen, J. C. B. Mohr, 1882. 459 S.

Unter den kürzeren Darstellungen der griechischen Philosophie geben wir dieser den Preis. Der Herausgeber ist unausgesetzt bemüht gewesen, die Schätze, die der bewegte Fluß der Specialforschung mit sich führte, dem Werk zu Gute kommen zu lassen, und zahlreiche Zeugnisse machen die gewissenhafte Sorgfalt ersichtlich, in der er selbst größere und geringere Fragen

im Interesse seiner Vervollkommnung geprüft hat. Oft wollte es uns scheinen, als ob er dabei dem philologischen Gesichtspunkt mehr Rechnung getragen, als dem philosophischen; aber diese Neigung ist auf dem Forschungsfelde des griechischen Bodens allverbreitet und kann kein Gegenstand des Vorwurfs seyn. Wir wünschten vielmehr, daß die philologische Divination sich ihm ganz zuwenden möchte; denn sie würde da viel aufzuspüren und umzugestalten haben, wo heut nur scharfsinnige Behandlung der Einzelfragen im Ueberschwank stattfindet. Das Detail, welches gegenwärtig gepflegt wird und in kunstvollem Mosaik die Compendien der griechischen Philosophie zusammensetzen hilft, verurtheilt die Kritik solcher Werke entweder zu einer farblosen oder nur mit Kleinem marktenden Haltung und wir sehen deßhalb von jeder Discussion über abweichende Ansichten ab. Wir sind überzeugt, daß dieses Buch für die Einführung in das Studium der griechischen Philosophie sehr gute Dienste leisten kann; es empfiehlt sich durch große Klarheit der Darstellung und sachliche Vollständigkeit innerhalb eines nicht zu weit bemessenen Umfanges. Sollten wir ihm eine Verbesserung wünschen, so wäre es die: daß Heraklit und die Neuplatoniker einen Rang bekämen, der sie den zwar culturgeschichtlich bedeutenden, aber philosophisch subalternen Leistungen des griechischen Genius wenigstens ebenbürtig hinstellte. Dies scheint uns als ein entschiedener und wohl zu begründender Mangel an dem Werke des Autors, dessen hohes Verdienst wir im Gegensatz zu unseren nörgelnden Epigonen mit der Freudigkeit anerkennen, die uns zugleich die Aufweisung einer wirklichen Schwäche erleichtert. Die pietätvolle Mühwaltung des Herausgebers hat diese Capitel vor dem Contact mit einer andern und tiefergehenden Forschung allzuängstlich behütet. **A. K.**

Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant. Dictate aus Vorlesungen von **Hermann Lotze**. Leipzig, S. Hirzel, 1882. 101 S. 8.

Aus den Werken Lotze's hat jeder die Thatsache entnehmen können, daß die frische Ader einer zwar immer präcisen, aber

phantasievollen Speculation ihm mit den Jahren zunehmend versiegte. Die strenge Arbeit in der Zergliederung der Begriffe war seine vornehmste Aufgabe geworden: darin durchaus gleichartig dem Meister dieser Richtung, Herbart, obwohl er die Zugehörigkeit zu seiner Schule entschieden geleugnet hatte. Wir lassen die Differenz zwischen Beiden, die vom Standpunkt historischer Betrachtung aus nicht als wesentlich erscheinen kann, dahingestellt und bemerken nur, daß sie auch in dem gegensätzlichen Verhalten Beider zu dem Kern der nachkantischen Speculation de facto nicht zu Tage tritt. Für die Zugeständnisse, die ihr Lotze theoretisch gemacht, würde sich auch Herbart bereit gefunden haben, wenn ihm der Nachweis für die wissenschaftliche Realisirbarkeit ihrer Idee erbracht worden wäre. Aber dieser ist auch Lotze nicht gelungen, und Ref. betrachtet die bezüglichen Aeußerungen seiner späteren Arbeiten nur als eine Wirkung des ästhetischen Zuges, zu dem er sich von Anbeginn bekannt und der ihn immer wieder eine innere Verwandtschaft da ahnen ließ, wo seine eigene Methode den grellen, greifbaren Contrast bezeugte. Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß seine akademischen Vorlesungen nicht sowohl dem Verständniß, als der Kritik der großen Systeme gewidmet sind. So berechtigt und nothwendig nun diese offenbar ist, so kann Ref. nicht zugeben, daß irgend eine Epoche der Philosophie lediglich von ihr gewürdigt oder gar gerichtet werden darf. Die großen Denker, die uns heut' so fremd anmuthen, wollen wie die gesammte Geschichte, in deren Zusammenhang sie stehen, begriffen werden, und das allgemein abfällige Urtheil über sie beweist nur, daß uns heut' andere Sterne leuchten, aber nicht, daß sie keine Sterne gewesen und kein ächtes Licht verbreitet hätten. Das erkenntnißtheoretische Problem, das gegenwärtig herrschend ist, knüpft das ganze Interesse der Philosophie an die Person und den Weg, auf dem sie zum Bewußtseyn des Daseyns gelangen mag. Aber es wird eine andere Zeit kommen — und für die Naturwissenschaft ist sie schon da — die uns über die Cautelen der Erkenntnißtheorie achtlos hinwegsehen und wieder nach dem

Lauf und Sinn der gesammten Welt fragen läßt. Dann werden die nachkantischen Denker wieder zu Ehren kommen und wenn auch nicht im Sinn der heutigen Orthodoxie, die vor dem angeblich unüberwindlichen Kant die Kniee beugt, so doch in der gerechten Schätzung des Großen, das sie geleistet, und zur wirksamen Beschämung der kleinen Habe, mit der wir prunken. Ref. glaubt, daß dies auch Lotze's Meinung gewesen ist, wie er denn in seinem letzten Werke sich mit deutlicher Ungunst über den heutigen Betrieb der Philosophie geäußert hat; aber diese Vorlesungen verrathen davon wenig. Daß sie die Vorzüge seines Geistes wiederspiegeln und einen Schatz seiner Gedanken angesammelt enthalten, versteht sich von selbst; und wenn man die Zeitbedingungen erwägt, unter denen sie gehalten sind, dürfen sie selbst als ein Muster kritischer Objectivität angesehen werden.

A. K.

Della Interpetrazione panteistica di Platone di Alessandro Chiapelli. Firenze, Le Monnier, 1881. 4. 280 S.

Diese Schrift, gleich ausgezeichnet durch Gelehrsamkeit und besonnene Methode, verdankt ihren Ursprung den Anregungen, welche Prof. Teichmüller für die Kritik des Platonismus gegeben hat. Sie liefert ein neues ehrenvolles Zeugniß für den erfolgreichen Eifer, mit dem die Wissenschaft Italiens an den philosophischen Controversen, selbstständig prüfend und umbildend, Antheil nimmt. Der Ton der Darstellung ist würdig und fesselnd, der Inhalt bezeugt nicht nur genaue Kenntniß des platonischen Materials, sondern auch eine weite philosophische Uebersicht. Die Arbeit ist in ihrer Art ein Muster.

Ref. hat nun an anderer Stelle sich über die pantheistische Theorie erklärt und ist nicht im Stande von diesen Erklärungen etwas zurückzunehmen. Er würde sie vielmehr heut nur sachlicher und überzeugender begründen können, als es ihm damals gelingen wollte. Bei dem fundamentalen Gegensatz, in dem er sich nach wie vor in der Behandlung der platonischen Frage zu allen gegenwärtigen Forschern befindet — ein Gegensatz, den

der mit Worten so beredte wie mit Gründen stumme Widerspruch nicht hat mäßigen können — hält er es für unersprießlich, mit dem trefflichen Autor dieser Schrift über Einzelheiten an dieser Stelle zu rechten. Soviel giebt er ihm zu, daß aus dem unentschiedenen Ton in dem Corpus der platonischen Dialogik eine pantheistische Conception ohne Schwierigkeit abgeleitet und dann auch aus inneren Gründen gerechtfertigt werden kann; aber er beharrt darauf, daß das Entschiedenste und Bedeutendste, was Plato über die Gottesidee geäußert hat, solcher Auslegung entgegensteht. Die Hermeneutik, die sich nur an das geschriebene Wort heftet, übersieht den secundären Charakter des Wortes. Das wesentlichste Erforderniß zum Verständniß eines Autors ist die Erkenntniß dessen, was er sagen wollte, was Zweck und Ziel seiner Gedankenbildung war: und darum kann man — wie schon Kant geurtheilt hat — einen Autor besser verstehen, als er sich selbst verstanden hat. Prof. Teichmüller operirte mit modernen Begriffen und dem alten Text; die große schöpferische Persönlichkeit, die den Text geschaffen, und die Motive, die für sie in der Lage der griechischen Welt bestimmend waren, treten völlig in den Hintergrund. Inhaltsleere Abstractionen müßten sich nach seiner Vorstellung in dem Kopf des Mannes zur mühsamen Geburt gebracht haben, der als ein Wecker des höchsten Lebens, als der Prophet einer reineren Welt zu allen Zeiten geehrt und verehrt worden ist. Aber über den Himmelsschlüsseln, die er dem Geist erobern wollte, liegt der Rost einer Ueberlieferung, die es gestattet aus dem erhabenen Idealisten einen dialectischen Raisonneur zu machen und das tiefste Verlangen seines Geistes — die ewige Persönlichkeit im Selbstgenuß des höchsten Gutes — einer gleichgültigen Consequenz der Schulbegriffe zu opfern. Allerdings stellt sich die Frage anders, wenn man mit Herrn Chiapelli die Teichmüller'sche Thesis nicht nach ihrem unmittelbaren Wahrheitsgehalt, sondern als einen Ausdruck des Bestrebens betrachtet, die platonische Philosophie auf den Werth und Zusammenhang ihrer Principien zu untersuchen. In diesem Falle würde es irrelevant erscheinen können, den

historischen Plato und den geschichtlichen Lebenskreis, in dem er gestanden und durch den er bestimmt war, ins Auge zu fassen. Es giebt einen so zu sagen absoluten Standpunkt, in dem von der Persönlichkeit und ihren treibenden Motiven abgesehen und der von ihr entwickelten Idee allein Rechnung getragen wird. Wir glauben aber, daß von ihm aus die ganze Arbeit des philosophischen Geistes an das Ufer eines trostlosen Kriticismus getrieben wird. Denn habe ich nichts anderes als die Gedankenformen, in denen sich die großen Individuen ausgesprochen haben, so ist es leicht abzusehen, daß die negative Kraft, die uns allen innewohnt, sie insgesammt als unzulängliche und sich innerlich widersprechende Gebilde abfertigen kann. Die Geschichte der Philosophie selbst ist davon der evidente Beweis. Man hat neuerdings von einem System mit zwei Schwerpunkten gesprochen. Ref. macht sich anheischig darzulegen, daß jedes deren mehrere hat und haben muß. Das ist entweder in der zeitlichen Entwicklung der Denker begründet oder, wenn sie in geschlossener Fertigkeit ihres Gedankenbaus auftraten, in der Ohnmacht, den überall gegebenen Dualismus des Seyns durch ein Princip realiter zu überwinden. Die wirkliche Einheit des Systems ist durch den Blick des göttlichen Geistes bedingt. Ref. behauptet nun aber, daß Plato kein Systematiker war, und daß er von allen Philosophen am wenigsten nach den Forderungen eines prätentiösen Princips behandelt werden darf. Seine Erkenntniß war das Werkzeug seiner practischen Ideale, und die Wirklichkeit dieser und unserer Beruf für sie: die wollte er aufdecken und sichern für Gegenwart und Zukunft. Wie gleichgültig — nicht für unsere Logiker, die er nicht im Sinne hatte, aber für die Menschheit, der er ihre höchsten Güter weisen wollte — sind demgegenüber die Fragen, ob seine Metaphysik nicht seinen besten Ueberzeugungen hinderlich gewesen sey. Er würde sie preisgegeben und gegen jede andere umgetauscht haben, wenn er dadurch ein besseres Beweismittel für deren Wahrheit gewonnen hätte. Seine Allegorien, über welche der Intellectualismus der Kritik so naserümpfend redet, sind in jener Bildersprache des

Glaubens gehalten, welche zu allen Zeiten gleichmäßig für die dem Begriff unzugänglichen Objecte des übersinnlichen Seyns angewendet worden ist. Oder meint man etwa, daß Plato zu vornehm war, um zu glauben? Nun, wir meinen, daß der denkende Plato die Meisten anfröstelt, der zielbewußt glaubende aber die Nachwelt für sich gewonnen hat.

Eine gerechte Würdigung von Herrn Chiapelli's Werk würde ein neues Buch voraussetzen. Uns muß es genug seyn, auf dasselbe nachdrücklich aufmerksam gemacht und es allen Freunden der alten Philosophie warm empfohlen zu haben.

A. K.

Le Ecclesiazuse di Aristofane e la Repubblica di Platone. Studio di Alessandro Chiapelli. Torino, Ermanno Loescher, 1882.

Für den Ref. war seiner Zeit die Beleuchtung der Frage, welches Verhältniß zwischen den Ekklesiazusen und dem Staat bestehe, nur deßhalb von Wichtigkeit, um die aus inneren Gründen gerechtfertigte Chronologie der ersten Bücher auch durch einen äußeren wahrscheinlich zu machen. Mit dem Anspruch auf Wahrheit hat er seine Vermuthungen, obgleich sie mit denen großer älterer Forscher zusammenstimmen, nicht aufgestellt. Er kann es sich also ruhig gefallen lassen, daß Herr Chiapelli dieselben einer Prüfung unterworfen hat, die nicht zu seinen Gunsten ausfällt. Da Ref. die Beobachtung gemacht hat, daß die vielgerühmte Freiheit der deutschen Kritik in dieser Domäne einen vergeblichen Kampf mit dem Traditionsglauben unternimmt, so unterläßt er seinerseits an dieser Stelle jede weitere Polemik. Wenn Herr Chiapelli schon dahin gekommen ist, seine Grundansicht von der fundamentalen Verschiedenheit der im Staat entwickelten Lehren zu bestätigen, so ist der Hoffnung Raum gegeben, daß ihn der Gang schrittweis vordringender Forschung auch zu der Einsicht in die Motive führen werde, die den Ref. zu einem Anschluß an die übereinstimmende Interpretation dreier Männer von dem Schlage F. A. Wolfs, Boeckh's und Meineke's genöthigt haben. In einer Abweisung der Ein-

würfe, die von dem aufrichtig hochgeschätzten italienischen Collegen gegen ihn gerichtet werden, ist in dieser Zeitschrift deshalb kein Platz, weil sie historisch-philologischer, nicht philosophischer Natur sind. Doch spricht er auch hier die lebhafte Anerkennung aus, zu der er sich durch die gescheidte und eindringliche Behandlung eines überaus verwickelten Themas verbunden fühlt.

Nur eine Gegenbemerkung sey gestattet, die Herrn Chiapelli über die Differenz unserer Anschauungen und wissenschaftlichen Schlußfolgerungen aufklären kann. Alles historisch-philologische Studium geht auf die Reproduction vergangenen Geisteslebens und schließt deßhalb die unerschütterliche Evidenz in seinen Resultaten ein für alle mal aus. Es kann nie bewiesen werden, daß eine Thatsache wirklich so gewesen ist, wie man sie deutet: denn die Form und der Inhalt, die sie ursprünglich constituirten, sind unwiderruflich der Zeit zum Opfer gefallen. Man kann nur glauben, daß die eine vorgeschlagene Deutung einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit habe, als die andere. Darum darf kein Beweis für die Wahrheit, sondern nur eine Summe von Gründen für die Wahrscheinlichkeit gefordert werden. Diese Gründe aber werden nur einleuchten, insoweit die bestimmte Gesammtansicht von dem ursprünglichen Geistesleben, aus dem jeder Text erst seine Gestaltung und sein Licht empfängt, getheilt wird. Die Auffassung, als könne von einzelnen Textstellen aus der thatsächliche Zusammenhang ermittelt werden, in dem die geschichtlichen Factoren operirt haben, ist zwar überall verbreitet; Ref. setzt ihr die Widerrede entgegen, daß sie weder den Bedingungen des erkennenden Geistes noch den Möglichkeiten des zu erkennenden Stoffes die geringste Rechnung trägt. Die gesammte historische Ueberlieferung ist nach ihrer Form keine verbürgte Thatsache, sondern das Residuum geistiger Processe über Thatsachen. Kant hat ganz vergeblich geredet; wir bleiben in dem Stoff gefangen, den wir selbst gebildet haben, und die Routiniers der Wissenschaft empören sich gegen die Herostrate, welche die Form der Ueberlieferung in demselben Feuer aufgehen lassen, in dem sie einst ihr Gepräge empfangen hat. **A. K.**

William Shakespeare, der Philosoph der sittlichen Weltordnung von Dr. Vincenz Knauer, Privatdocent für Philosophie an der k. k. Universität Innsbruck. Verlag der Wagner'schen Universitätsbuchhandlung, 1879, X u. 370 S.

Hr. Dr. Knauer hat mit seinen neuesten Schriften entschiedenes Glück. Seine eben in zweiter, verbesserter Auflage erschienene „Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit" (Wien, Braumüller, 1882) hat sich durch ihre ebenso knappe als klare und gefällige Darstellungsweise nicht bloß den Prüfungskandidaten, sondern noch mehr der in stetem Wachsen begriffenen Zahl von „Gebildeten, welche nach längst überstandenen Prüfungsfiebern doch das peinliche Gefühl nicht los werden können, daß selbst die sonst umfassendste Bildung ohne Kenntniß der Geschichte der Philosophie eine sich oft in Erinnerung bringende Lücke zeigt" als besonders willkommener Behelf erwiesen.

Jedenfalls originell und für die schöngeistige und philosophische Literatur gleich beachtenswerth ist auch Knauer's hiermit zur Anzeige gebrachtes Shakespearebuch, denn es vertieft das Verständniß des großen Dramatikers durch die Exposition seiner leitenden Ideen und unterstützt so manche der modern philosophischen Gedanken durch die Autorität des höchsten poetischen Genies, was man zugeben kann, selbst wenn sich finden sollte, daß Knauer „beim Schauen durch die Augen des unsterblichen Dichters" so manches nur darum gesehen, weil sein eigenes Geistesauge vielleicht allzu sehr vom modern philosophischen Lichte gesättiget war. Der Titel des Werkes ist nach dem Hauptinhalte gewählt, würde aber besser, weil allgemeiner, philosophische Shakespearestudien heißen.

Der erste Essay über die „menschliche Willensfreiheit" (S. 1—22) ist einer der besten und wird von Allen unbeanstandet bleiben, die in seinem Thema die nothwendige Voraussetzung der Charaktertragödie anerkennen. Des Verfassers eigene (an Leibniz anknüpfende) Argumentation für die Freiheit des Willens lautet kurz und treffend: „Was kein Selbst hat, das

kann auch um sein Selbst nicht wissen. Was um sein Selbst nicht weiß, ist keiner Freithätigkeit fähig, weil es eben seine Thätigkeit nicht als eine von seinem Selbst (als deren Ursache) ausgehende (hervorgebrachte) erkennen, seine Thätigkeiten (als Wirkungen) nicht auf sich (als deren Grund und Träger) zurückbeziehen und so den Ichgedanken (das Selbstbewußtseyn) gewinnen kann. Nun bin ich aber thatsächlich ein selbstbewußtes und darum freies Wesen" (S. 8 f.). Die eingeflochtene Darlegung der philosophiegeschichtlichen Behandlung des Gegenstandes beleuchtet ihn von allen Seiten und bezüglich Shakespeare's selbst war es ein glücklicher Gedanke, gerade Aussprüche seiner tragischen Bösewichter für die Willensfreiheit eintreten zu lassen.

Nr. 2 (S. 23—56) versucht die Lösung eines der wichtigsten metaphysischen, genauer gesagt der Grundfrage des noëtischen Problems auf psychologischem Wege. Der erkenntnißtheoretische Zweifel an der Erkenntniß der Außenwelt hat ja bekanntlich seine Hauptstütze an der psychologischen Schwierigkeit, zwischen Wachen und Träumen eine scharfe Grenze zu ziehen, und indem Knauer diese Grenze „im lebendigen Erfassen unseres realen, untheilbaren, monadischen und darum keinem anderen Realen als Erscheinung oder Bruchtheil angehörigen Ich" aufzeigt (S. 36), ergibt sich ihm (S. 46), daß jedes Phänomen, das wir „nicht in derselben Weise wie diese Aeußerungen unseres selbstbewußten und freien Thuns auf unser reales Selbst beziehen können, einem anderen Realen, d. h. einem anderen Grund und Träger als unserem höchsteigenen Ich zuzuschreiben ist — einer Außenwelt". Die Behandlung der angeführten Stellen aus dem „Wintermärchen" (3. Act, 3. Sc.), „Wie es Euch gefällt" (1. Act, 3. Sc.), „Cymbeline" (4. Act, 2. Sc.), „Was Ihr wollt" (4. Act, 2. Sc.) und noch mehr die Analysen des ihnen scheinbar widersprechenden in „Troilus und Cressida" (5. Act, 2. Sc.) und der Figur des Kesselflickers Sly in „Der Widerspenstigen Zähmung" zeigen den Verfasser als scharfen Denker und die eingestreuten physiologischen und psychologischen Erörterungen als tüchtigen und fleißigen Gelehrten. Daß aber

diese Citate oder ihre geistvollen Explanationen Shakespeare als Löser des „unlösbaren Problems des Idealismus“*) erweisen, habe ich leider trotz allen guten Willens so wenig finden können, als daß die „Beigabe“ zu diesem Abschnitte Shakespeare in Betreff des Apriorismus von Zeit und Raum als „Vorläufer Kant's“ darthue. Und wenn die ersterwähnten Stellen Knauer vielleicht noch zu seiner eigenen Gedankenkombination anregen konnten, so enthalten die in der „Beigabe“ angeführten offenbar nichts Anderes als die gemeinmenschlichen Sentenzen über Flüchtigkeit, Wichtigkeit und je nach Lust und Leid verschiedene Betrachtung der Zeit, vom Raume aber ist in denselben ohnehin gar nicht die Rede.

Die dritte Studie „das Geistige und Leibliche in Shakespeare's Menschen“ (S. 57—84) ist besonders dadurch merkwürdig, daß sie als einen bisher zu wenig beachteten Faktor des tragischen Konfliktes in Shakespeare's Stücken „das ungeistige, unfreie, von den allgemeinen Naturgesetzen beherrschte und dem allgemeinen pflanzlich-thierischen Naturleben angehörige Leben des Leibes nachzuweisen versucht, das vom Geiste substanziell verschieden, dem Geistesleben oft widerstrebt und feindlich gegenübersteht“ (S. 61). Der Leib des Menschen wäre demzufolge nach Shakespeare in analoger Weise wie der der höheren Thiere ein realer Bruchtheil des durch Selbstdiremtion seines Wesens von sich und im vollsten Sinne des Wortes außer sich gekommenen Naturprinzips, eines, mit Hegel zu reden, bacchantischen Gottes, der sich nicht halten und lassen kann, ein lebendiges Glied des eben nur in seinen Gliedern, nicht aber an und für sich bestehenden allgemeinen Naturgrundes, der allen Sinnenwesen „gemeinsamen Mutter“. Shakespeare träte mit diesen Anschauungen den berühmtesten Philosophen der Rennaissanceepoche zur Seite und die von Knauer angeführten Stellen scheinen wirklich hiefür zu sprechen. Ein persönliches Urtheil

*) Vgl. hierüber Otto Liebmann's auch in vielen anderen Stücken höchst bedeutende Analysis der Wirklichkeit, 2. Aufl. S. 19—35.

erlaube ich mir darum nicht, weil ich diesbezüglich keine bestimmten Erinnerungen aus meiner Beschäftigung mit Shakespeare habe. Gewiß ist, daß sich mit einer solchen Anthropologie, so schwer ihre Grundlagen heut zu Tage wissenschaftlich zu vertreten seyn dürften, die höchste tragische Wirkung darum erzielen ließe, weil sie dem Dichter die organische Verbindung der schlagendsten Elemente der Schicksals- und der Charaktertragödie ermöglicht. Zu den geschichtlichen Ausführungen muß ich im Interesse der historischen Gerechtigkeit bemerken, daß **Schelling** und seine erste Spekulation gerade bei diesem Kapitel am Wenigsten hätte ignorirt werden sollen.

Der folgende Essay „**das Erbliche im Menschen mit einem Excurs über Physiognomik**" (S. 85—110) hat in dem Vorhergehenden ebenso seine ideelle Grundlage wie er ihn andererseits durch spekulative und empirische Ausführungen näher beleuchtet. Daß das Erbliche in überkommenen organischen Dispositionen liege, und daß auf die Ausbildung solcher das Vorwalten bestimmter Verrichtungen die überwiegende Thätigkeit besonderer Organe, z. B. der Bewegungsgruppen, die spezielle Richtung, der die Stoffbereitung des Körpers gefolgt, die einseitigen Erregungen des Nervensystems, die Gewohnheiten, welche Gemüth und Phantasie angenommen und überhaupt der ganze geistige Habitus der Eltern von größtem Einflusse sey, ist heut zu Tage allgemein zugegeben. Ebenso gilt es in Bezug auf das Geschlecht der Kinder als eine ziemlich gesicherte Erfahrung, daß, wenn der Vater älter ist, mehr Knaben geboren werden, und zwar um so mehr, je auffallender die Altersdifferenz. Die größere Kraft und Gesundheit des einen Theiles scheint jedoch in der Konstitution der Kinder den Einfluß körperlicher Schwäche oder Krankheit des anderen Theiles nicht ausgleichen zu können. In Betreff der geistigen Anlagen und ihrer Differenzirung in den Nachkommen läßt sich dagegen nach dem jetzigen Stande der physiologischen und psychologischen Forschung nichts Bestimmtes prognostiziren. Es verhält sich mit der geistigen ebenso wie mit der körperlichen Physiognomie. Die Fälle, wo Kinder

einseitig die väterlichen oder mütterlichen Charakterzüge geerbt oder eine wunderbare Mischung beider zeigen, sind ebenso häufig, wie die anderen, daß sie zuweilen dem einen der Eltern wie „aus dem Gesichte geschnitten" und ein anderesmal in ihrem Aeußeren eine Art chemischer Verbindung zeigen, in der ein Element durch ein anderes, mit ihm gleichbedeutendes, substituirt erscheint (z. B. die Augen des Vaters und das Haar der Mutter in ein und demselben kindlichen Gesichte). (Vgl. Lotze: Mikrokosmus, 2. Bd., 3. Aufl. S. 109.) Ich kann darum den Aufstellungen Knauer's bei aller Ehrfurcht vor der Quelle aus der sie abgeleitet, und bei aller Anerkennung der Besonnenheit, mit der dies geschehen, nur hypothetischen Werth zusprechen, weil dies ein Gebiet ist, in welchem der Zustand unserer Kenntnisse nicht bloß keine Gewißheit, sondern häufig nicht einmal ein entschiedenes Urtheil über die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit der Hypothesen gestattet.

Der Abschnitt über „Shakespeare's Erotik" (S. 111 bis 150) gehört zu den bedeutendsten des ganzen Buches, schon darum, weil Schopenhauer in demselben (S. 114—118) bezüglich seiner „Metaphysik der Geschlechtsliebe" als Plagiator von Herder's Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit erwiesen wird, wie ja auch K. Fischer, der ausgezeichnete Geschichtsschreiber der neueren Philosophie, wiederholt (Bd. 5, Buch II, S. 584 f. und Bd. 6, Buch II, S. 427 f.) darauf aufmerksam gemacht hat, daß Schopenhauer selbst in Betreff seines so emphatisch betonten „Willensprinzipes" durchaus nicht so originell sey, als er sich den Anschein gebe, sondern, daß diesbezüglich Fichte, resp. Schelling die Priorität des Gedankens gebühre. Leider macht aber Knauer selbst an die Herder-Schopenhauer'sche Theorie allzu weitgehende Zugeständnisse und sucht dieselbe obendrein als bereits durch Shakespeare poetisch antizipirt zu erweisen, indem er dem großen Britten hier gerade viel der eigenen Gedanken unterschiebt. Daß die Betonung der elementaren Gewalt der Geschlechtsliebe das tragische Pathos erhöht und darum auch von Shakespeare die Natur-

seite dieser Leidenschaft oft höchst energisch hervorgehoben wird, soll durchaus nicht geleugnet werden. Ebensowenig will ich verschweigen, daß der Verfasser auch ein ideales Moment der Geschlechtsliebe anerkennt, wenn er (S. 125) schreibt: „Der wahrhaft Verliebte verfährt thatsächlich poetisch, künstlerisch schaffend, da eben in der Umbildung des in der gemeinen Wirklichkeit Gegebenen zum Ideale das innerste Wesen der Kunst im engeren Sinne des Wortes besteht.“ Aber Knauer sollte nicht selbst den Idealismus der Liebe nur in den Dienst des „Genius der Gattung“ stellen, ja mit diesem identifiziren, der doch, es mit Schopenhauer trocken herauszusagen, bloß „das Individuum zu Gunsten der Gattung betrügt“. Es ist unmöglich, bei solch' naturalistischer Auffassung dem Geschlechtsverhältnisse irgendwelche ethische Beziehungen abzugewinnen. Die Wichtigkeit desselben für „die Zusammensetzung der nächsten Generation“ und die Nothwendigkeit, „den Egoismus des Individuums durch eine eingepflanzte Chimäre“ zu überwinden, können die schmähliche und unbarmherzige Täuschung des Einzelnen in seiner eigensten, d. i. Herzensangelegenheit gewiß nicht rechtfertigen, um so weniger, als gerade der edlere Mensch wohl kaum einen stechenderen Schmerz kennen lernen kann, als die Erfahrung, daß ihm die Liebe nicht gehalten, was er von ihr erwartet: vollendete Befriedigung und in derselben unendlichen Antrieb zur Ausgestaltung alles dessen, was dem Leben seinen Werth verleiht. Der ganze Vorgang ließe sich im Sinne Schopenhauer's nur als Konsequenz seines pessimistischen Standpunktes, den Knauer nicht theilt, vertheidigen, weil er also den „Bipedes“ in empfindlichster Weise die Werthlosigkeit, ja Verwerflichkeit des „Willens zum Leben“ demonstrirte. Dann lobe' ich mir jedoch eher die alten Heiden, die in ihrer Unterscheidung der Aphrodite Pandemos und Urania die ideale, geistige Seite der Liebe an den „Himmel“, d. h. an die Verbindung des menschlichen Wesens mit einem höheren geknüpft und die geschlechtliche Vereinigung als eine einzig geartete Gelegenheit betrachtet, in Erfüllung ihrer Bestimmung über die

ethischen Schranken der Individualität mit göttlichem Beistande hinauszukommen, mit einem der größten modernen Dichter, Rob. Hamerling, zu sprechen:

Venus Urania — sie bringt zur Blüthe,
Was sie gepflanzt als Venus Aphrodite.

Am unglücklichsten aber mußte wohl der Versuch ausfallen, Schopenhauer's „Metaphysik der Geschlechtsliebe“ gar mit einer Berufung auf „Romeo und Julie, das Hohelied der Liebe“ zu Hilfe zu kommen. Denn, wenn Romeo bei der berühmten Balkonscene zuerst an's Gehen denkt, so kennzeichnet dies zuversichtlich nicht das beim Manne sogleich nach erreichtem Liebeszwecke eintretende „Schwinden der stattgehabten Täuschung“, sondern die leidenschaftliche Hast, Heftigkeit und Unruhe seines Charakters. Und die Exaltation, mit der er auf Julia's Wort sogleich zu bleiben, ja im Vereine mit ihr zu sterben bereit ist, zwingen sie, ihn liebevoll fortzudrängen. Nach Knauer's Darstellung wäre man fast versucht, sich Romeo mit der Tabakspfeife im Munde zu denken, wie er eben den Schlafrock ausziehen will und ärgerlich einen wegen der Gefahr, sich einen Schnupfen zuzuziehen, als allzu frühe angefochtenen Morgenspaziergang aufgibt, um resignirt mit seiner Alten weiter zu plaudern — „noch tagt es nicht, noch plaudern wir“. Doch Scherz bei Seite; die ganze Komposition der Tragödie verurtheilt die Interpretation des Verfassers, da alle Repräsentanten einer bloß naturalistischen Auffassung der Liebe: Graf Paris, Tybalt und Mercutio nicht so sehr durch ihren Parteihaß, als vielmehr durch die Nemesis der göttlichen Macht der Liebe, die sie verkannt, verachtet, verhöhnt, zu Grunde gehen. Und nicht darin ist die erschütternde Tragik dieser wunderbaren Dichtung zu suchen, daß Romeo und Julie ihrer Leidenschaft wie einer Schicksals- oder Naturmacht zum Opfer fallen, sondern daß ihre Liebe, obwohl ein anerkannt ethischer Faktor (denn wer wahrhaft liebt, hat ein Recht auf Ehe und Pater Lorenzo traut deßhalb die Liebenden), nur darum unterliegt, weil sie in ihrem Uebermaße andere sittlich gleichberechtigte Mächte, wie die

Familienbande, mißachtet. „Im Tode aber und nur durch den Tod, in welchem das Einseitige und Maßlose der rücksichtslosen, andere Rechte verletzenden Leidenschaft, das Selbstsüchtige der Begierde und des Genusses untergegangen, behält Romeo's und Julia's Liebe Recht, denn im Tode sind die Liebenden vereint mit Willen ihrer Eltern. Die ebenso lösende als bindende Gewalt des Todes hebt den Widerspruch auf, in welchen die Elemente der sittlichen Weltordnung durch die Verblendung ihrer Träger gerathen waren, sprengt die Fesseln, welche der Parteihaß um ihre Liebe gelegt, schmelzt die Eisrinde, welche die Herzen der Capulets und Montagues von einander geschieden; unsterblich steigt die Liebe aus dem Grabe der Liebenden und offenbart ihre göttliche Kraft in dem Siege über den Haß der Eltern, der an der Gruft der Kinder in Liebe übergeht" (Ulrici: Shakspeare's dramatische Kunst, 3. Aufl., 2. Th. S. 27). Daß endlich der englische Volksgeist selbst, wie er in der Sprache sich kundgibt, seine Aufstellungen in keiner Weise unterstütze, kann der geehrte Verfasser aus einem in der Virchow-Holtzendorff'schen Sammlung erschienenen Vortrag Abel's: Ueber den Begriff der Liebe in einigen alten und neuen Sprachen (Berlin 1872), ersehen, auf welchen ich mir der Kürze halber einfach zu verweisen erlaube.

Der sechste Essay „Zur Ethik Herzenskunde und Religion" (S. 151—318) beschäftigt sich am ausführlichsten von allen mit dem eigentlichen Thema des Werkes. Der Verfasser verzichtet ausdrücklich und mit Recht auf eine systematische Behandlung seiner Aufgabe, wählt aber mit Unrecht hiefür die allzu lose Form der „Causerie". Die streng sittliche Weltanschauung Shakespeare's hätte sich wohl am besten durch die Exposition der jedesmaligen Grundidee seiner einzelnen Dramen darthun lassen, da Shakespeare nach Goethe's feinsinniger Bemerkung „nicht wie andere Dichter zu einzelnen Arbeiten sich besondere Stoffe wählt, sondern einen Begriff in den Mittelpunkt legt und auf diesen die Welt und das Universum bezieht". Und wo diese „Zentralbegriffe" sehr strittig sind, hätte es ja

bei dem Nachweise des ethischen Zusammenklanges der Beziehungen sein Bewenden haben können. Hiegegen hat nun Knauer eine Masse von Belegen für Shakespeare's sittlich-religiöse Lebensbetrachtung gesammelt, die allerdings mehr als ausreichen, auch auf seine Leser den von ihm durch Shakespeare empfangenen ethischen Eindruck zu übertragen, seinem Rezensenten aber den gewünschten Auszug leider unmöglich machen.

Das Schlußkapitel über „Shakespeare's Stellung zur Rechtsphilosophie und zur socialen Frage" (S. 319—370) zieht eigentlich nur die Konsequenzen der im dritten und vierten Abschnitte entwickelten Anthropologie Shakespeare's für die Politik und Socialwissenschaft. Danach „tritt bei Shakespeare, der noch mehr den historisch gegebenen Feudalstaat vor Augen hat, der dem Naturleben angehörige Faktor, auf Grund dessen sich aus der Familie der Stamm mit seinem patriarchalischen, die ursprüngliche väterliche Autorität repräsentirenden Stammoberhaupt, aus dem Stamme aber die Nation und das erbliche Königthum entwickelte, zunächst hervor" (S. 356 f.). „Das Erbrecht, auf welchem Krone, Adel und Besitz allein in wahrer Sicherheit ruhen, ist dann keine willkürliche Menschensatzung, sondern beruht auf einem großen, ja wie sich bei einer nur halbwegs denkenden Naturbetrachtung alsbald ergibt, auf dem obersten Naturgesetze. Die Basis des Erbrechtes ist die erbliche Natur des Menschen, vermöge welcher ein Bruchtheil des menschlichen Wesens (des Wesens, also nicht ein bloßer Theil der Materie, die eben nur Erscheinung des Wesens ist) vom Zeuger auf das Erzeugte übergeht und in ihm weiterlebt. Wir sind eben keine monadischen Einheiten, keine in sich abgeschlossenen puren Geister, sondern gehören in und mit unserem leiblichen Daseyn einem großen Organismus, dem menschlichen Geschlechte nämlich und weiterhin dem allgemeinen Naturleben überhaupt als dessen lebendige Glieder an" (S. 353). „Durch diese Hervorhebung des Naturnothwendigen und mehr dem Leiblichen im Menschen Angehörigen und dessen Verflochtenseyn in den großen Naturorganismus wird jedoch der geistige

Faktor, der sich in selbstbewußter Einsicht und freier Persönlichkeit bethätigt und um desto mehr sich zu bethätigen hat, zu je höheren und reineren, mehr dem Kosmopolitischen als dem im träumerischen Gemüthsleben wurzelnden Nationalen angehörigen Formen sich das Staatsleben emporringt, keineswegs beeinträchtigt. Gerade bei Shakespeare finden sich, wie für die geistige Natur und persönliche Freiheit des einzelnen Menschen, so auch für die Entwicklung und Einflußnahme derselben im Staate die herrlichsten Bekräftigungen. Wie der Erblichkeit ist auch der freien Wahl am passenden Orte ihr Recht zugesprochen und ganz entschieden gewahrt, so z. B. in „Troilus und Cressida", 1. Act, 3. Scene" (S. 357 f.). Bezüglich der socialen Frage perhorrescirt der Verfasser mit Recht Hegel's Trennung des Staates von der bürgerlichen Gesellschaft, spricht einer Staatshilfe im Sinne Lassalle's das Wort und bezeichnet als die nächsten praktischen Ziele, die unsere Gesetzgebung in's Auge zu fassen habe: Organisation der Arbeit nach dem Vorbilde der aus den gegenwärtig nicht mehr staatsgefährlichen Trades unions erstandenen Arbeiter- und Meisterassociationen Englands und theilweise Amerikas (selbstverständlich mit den den Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Länder angepaßten Modifikationen) in allen Staaten des Kontinents und die Kompletirung der Volksvertretung durch Arbeiterkammern.

Man mag über diese und andere Einzelheiten des Knauer'schen Buches denken wie man will und wie Referent mit vielen, ja den meisten der darin vorgetragenen Anschauungen durchaus nicht einverstanden seyn, das Zeugniß eines gründlichen Studiums Shakespeare's und einer Achtung heischenden Kenntniß der philosophischen und schönen Literatur wird man dem Verfasser nicht versagen können. Sein Werk macht dem zwanzigjährigen Fleiße, der darauf verwendet wurde, um so mehr Ehre, als auch die Sprache ungeachtet der Schwierigkeit der abgehandelten Materien von rühmlicher Klarheit und Durchsichtigkeit ist.

Wien. Dr. Laurenz Müllner.

Alfred Weber: Wille zum Leben oder Wille zum Guten? Ein Vortrag über Ed. von Hartmann's Philosophie. Straßburg, Trübner, 1882.

Mit dieser kleinen Schrift führt sich der Verfasser in die deutsche Literatur ein, nachdem er schon durch seine französischen Schriften sich in einem fremden Literaturkreis eine ehrenvolle Position erobert hat. Abgesehen von seinen — nach französischer Sitte lateinisch geschriebenen Thesen — hat derselbe sich um die Einführung deutscher Gedanken in Frankreich durch mehrere Schriften verdient und dadurch vortheilhaft bekannt gemacht: „Examen critique de la philosophie religieuse de Schelling“ (1860); „De l'économie de la salut. Etude sur le dogme dans ses rapports avec la morale“ (1863); „Introduction historique à la philosophie hégélienne“ (1866); „Histoire de la philosophie européenne“ (2e édition*) 1878). Den Gedanken, welchen er in diesen Schriften vertritt, sucht er nun auch durch die vorliegende Kritik Hartmann's Eingang und Verbreitung zu verschaffen. Sein Grundgedanke ist, daß die Verquickung von Willensmetaphysik und Pessimismus bei Schopenhauer und Hartmann keineswegs eine solidarische und organische sey, sondern daß der optimistische Willensmonismus im Anschluß an Kant und besonders Fichte wieder zu erneuern sey. Er spricht diesen Gedanken auch kurz und prägnant in seinen Mottos aus: „Schopenhauer oder Fichte, das ist die Frage.“ „Le volontarisme est vrai, mais il faut le dépessimiser.“

Diese Gedanken beherrschen den vorliegenden Vortrag, der in Darstellung und Kritik des Hartmann'schen Systems zerfällt. Die Darstellung ist kurz, aber greift die Hauptpunkte scharf heraus und bringt sie in das richtige Licht. Die Abweichungen von Schopenhauer sind ebenfalls richtig getroffen (S. 6. 24. 26. 27. 30. 31); als solche Abweichungen zählt Weber auf: die Hinzufügung des evolutionistischen Optimismus zum eudämonistischen Pessimismus, die Einfügung einer unbewußten Idee, die Lehre von der Positivität der Lust, sowie die „religions-

*) Die dritte Auflage ist dem Vernehmen nach unter der Presse.

freundliche Haltung". Diese Correcturen findet jedoch Weber mit Recht im Vergleich mit dem herübergenommenen eisernen Bestand unbedeutend: es ist daher nicht recht consequent, daß er Hartmann einen „Denker ersten Ranges" nennen zu müssen glaubt. Was Weber im Einzelnen tadelt, ist Folgendes: Einmal den logischen Fehler, daß H. das „Unbewußt-Logische" auch gelegentlich als „Vorstellung" bezeichnete, weil „Vorstellung" ein Bewußtseyn voraussetzt und ein erkenntnißtheoretischer nicht ein metaphysischer Terminus ist; sodann die Hypostasirung der Attribute des Absoluten zu eigenen Wesen: „so wird die Welt, statt einigermaßen erklärt zu werden, erst recht zum absoluten Räthsel"; diesem Dualismus gegenüber will Weber an der monistischen Identität von Willen und Intelligenz festhalten, ohne jedoch seinem Absoluten die Persönlichkeit und das Bewußtseyn vindiciren zu wollen. In der Polemik gegen den „schalen und phrasenhaften Optimismus der Leibnitz-Wolf'schen Philosophie und der rationalistischen Theologie" findet W. ein durchaus berechtigtes Moment, da derselbe uns heute ebenso „anekle", wie das dogmatische Geschwätz den großen Königsberger „angeekelt" habe, nachdem er einmal Kritik gekostet habe. Aber damit ist W. keineswegs gewillt, sich dem Pessimismus in die Arme zu werfen; jedoch findet er die einzige Rettung vor ihm in der Reform der Willensmetaphysik im Fichte'schen Sinne. Daß der Wille das Weltprincip sey, dafür führt W. eine Reihe von Autoritäten an, von Duns Scotus bis auf Lotze, von Leibnitz bis auf Maine de Biran. Aber das Ziel, der Inhalt dieses Wollens ist nicht das Seyn (d. h. das Leiden), nicht das Leben als solches, sondern das Gute als letztes und absolut Werthvolles. Formal ist das Princip wohl identisch mit dem Schopenhauer'schen; es ist Trieb, Streben, Wille, inhaltlich aber toto coelo verschieden von demselben; es ist Wille zum Guten als Endzweck, weil das Ethische der Unter- und Urgrund alles Metaphysischen ist; das Leben, das Daseyn ist nur Mittel zum Zweck, ist nur nothwendiges Medium der Realisirung des Guten. Um nun aber den empirischen Gegensatz von Gutem

und Bösem zu erklären, preist der Verf. eine phänomenologische Trennung jenes Urwillens in zwei entgegengesetzte Potenzen (Wille zum Guten und Wille zum Leben). Das Uebel muß, weil es vom Daseyn untrennbar ist, „mit in den Kauf genommen werden". Dieser Willensmonismus sey auch, weil Wille die gemeinsame Wurzel von Materie und Geist sey, die höhere Einheit von Materialismus und Spiritualismus.

Sind die Grundlinien dieser Weltanschauung auch nur oberflächlich und kurz skizzirt, so ist man doch dadurch in den Stand gesetzt, zu erkennen, daß es auch diesem metaphysischen Systeme kaum gelingen werde, die berechtigten Bedenken gegen alle derartige Metaphysik zu überwinden. Eine Ableitung des dualistischen Strebens aus dem Einen Urwillen wird unserem Verf. schwerlich eher gelingen als Fichte; es gibt auch noch andere Auswege, als den vorgeschlagenen, um dem Pessimismus zu entrinnen, ohne einem einseitigen Optimismus in die Hände zu fallen; und so sehr es zu billigen ist, daß der Verf. an dem Gedanken Fichte's und Lotze's festhält, daß die ethischen Thatsachen, mehr als es gemeinhin geschieht, die Gesammtanschauung des Daseyns bestimmen müssen, so wenig kann man doch ohne Weiteres mit ihm die abstracte Idee des Guten als solchen geradezu als Weltzweck ansetzen: gerade Lotze stimmt darin mit den extremsten Utilitariern überein, daß das Gute immer nur ein Gut für ein concretes Bewußtseyn seyn könne. Außerdem müßte die Thatsache, daß jener „Weltzweck" so gar unvollkommen erreicht wird, entschiedener ins Auge gefaßt und erklärt werden: wie dies aber ohne ein dualistisches Princip möglich seyn soll, ist nicht abzusehen. Um dem Dualismus zu entrinnen, wird daher wohl nichts anderes übrig bleiben, als den Willen zum Guten nicht als Weltprincip und Weltzweck, sondern als das subjective Ideal zu betrachten, welches der sittlich entwickelte Mensch in sich trägt und ausbildet. Das wäre aber dann Psychologie, nicht Metaphysik.

Möchte der verdiente Verfasser durch diese antikritischen Bemerkungen sich keineswegs abhalten lassen, sondern im Gegen-

theil angeregt fühlen, seinen Gedanken eine systematische Darstellung angedeihen zu lassen. Er darf sich einer freundlichen Aufnahme in Deutschland versichert halten. **Vaihinger.**

Die Größe der Schöpfung. Zwei Vorträge gehalten vor der Tiberinischen Akademie in Rom von P. Angelo Secchi, Director der Sternwarte des Collegium Romanum. Aus dem Italienischen übertragen mit einem Vorwort von Carl Güttler. Leipzig, Bidder, 1882.

Für den Philosophen, der die wissenschaftlichen Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung wissenschaftlich kennt, aber aus ihnen die Mosaische Schöpfungsgeschichte zu rechtfertigen sich nicht für verpflichtet hält, bieten diese beiden Vorträge aus dem Nachlaß des berühmten Jesuitenpaters und Naturforschers wenig Neues. Nur weil Du Bois Reymond in seiner berühmten, resp. berüchtigten Rectoratsrede sich im Widerspruch mit seiner Schrift von den „Sieben Welträthseln" für den Darwinismus erklärt und damit den Kampf um's Daseyn desselben neu belebt hat, wollen wir Secchi's Einwendungen, die er vom Standpunkt der Astronomie und Geologie gegen die Darwinistische Hypothese erhebt, dem Leser vorführen. Er geht aus von dem naturwissenschaftlichen Nachweise, daß die Welt nicht von Ewigkeit her, sondern erst von einem bestimmten Zeitpunkt ab existiren könne. Denn, sagt er (S. 14), „aus der Theorie von der Umwandlung der Kraft folgt, daß alle gespannten Kräfte dem Zustande des Gleichgewichts zustreben, ohne deßhalb unterzugehen. Nun gründen sich aber sämmtliche Erscheinungen in der Natur auf die Verschiedenheit dieser Kräfte; mit dem Aufhören der Unterschiede nimmt also auch die Welt ein Ende. Wenn also die Welt von Ewigkeit her existirte, so würden bei dem unaufhörlichen Kraftumsatze sämmtliche gespannten Kräfte bereits den Zustand des Gleichgewichts erreicht haben, folglich würde auch die Welt nicht mehr seyn". Ich denke, gegen diese Folgerung dürfte vom naturwissenschaftlichen Standpunkt wenig einzuwenden, und mithin die Frage, wie die Welt entstanden, nicht abzuweisen seyn. —

Secchi erörtert indeß im weiteren Verlaufe nur die Frage nach der Entstehung der organischen Wesen. Er beginnt mit der Bemerkung: „Die neueren Tiefseeentdeckungen des Senkloths belehren uns, daß die heutigen Tiefmeere sich nicht so wesentlich von jenen alten emporgehobenen Meeresgründen, die jetzt unsre Berge bilden, unterscheiden, wie man ehedem meinte. Man hat gewisse für erloschen gehaltene Crinoiden- und Echinidenarten in der außerordentlichen Tiefe von 5 und 6 tausend Meter aufgefunden, wo sie unter dem ungeheuren Druck von 5 und 6 hundert Atmosphären bei sehr niedriger Temperatur leben und gedeihen. Dort sind auch jene äußerst zarten Organismen, die Foraminiferen, Radiolarien und Globigerinen lebend angetroffen, die man nur den Urmeeren eigen glaubte. Mithin kann es zu sehr verschiedenen Zeiten gleiche thierische Organismen und ähnliche geologische Schichten gegeben haben; und umgekehrt geht daraus hervor, daß das Princip, alle Ablagerungen von gleicher lithologischer und geologischer Beschaffenheit in Eine und dieselbe Zeit zu setzen, von den Geologen gemißbraucht worden ist. — Allerdings stand die Mannichfaltigkeit der Faunen in den jüngeren Erdschichten zu der gleichförmigen Thierwelt der älteren Perioden in zu großem Gegensatze; daher waren die Geologen zu glauben geneigt, daß die Lebensbedingungen der Urzeit von den gegenwärtigen Verhältnissen sehr verschieden gewesen seyen. Aber auch hierin sind sie durch die neueren Untersuchungen eines Besseren belehrt worden. Denn diese Beobachtungen haben nachgewiesen, daß sich von einem Pole zum andern eine gleichförmige Welt von Organismen ausbreitet, und daß auch die Temperatur der Tiefmeere eine gleichmäßige oder doch sehr wenig verschiedene ist“ (S. 19 f.).

Auf Grund dieser erst neuerdings gewonnenen Ergebnisse der geologischen Forschung unterzieht dann Secchi den Darwinismus einer Kritik vom Standpunkt der Geologie. Er leitet sie mit der Bemerkung ein: „Wir wissen aus der Geologie, daß die Organismen, welche einst unsre Erde bevölkerten, einem beständigen Wechsel unterworfen waren, und daß sie nach und

nach verschwanden, um nicht mehr zum Vorschein zu kommen. Man wirft also heute die Frage auf: Sind alle diese Organismen aus beständigen kleinen Abänderungen Einer, oder weniger unvollkommener Urtypen hervorgegangen, oder waren es ebenso viele neue, unter einander verschiedene Schöpfungen entwickelter und vollkommner Wesen? Es ist behauptet worden, daß die älteren Erdschichten die ersten unvollkommneren Organismen einschlössen, und daß man auf diese Weise von den Moneren und Protisten zu den Polypen, Würmern und Schaalthieren übergehen könne, an welche sich die Glieder- und Wirbelthiere mit ihrer vollkommensten Entwickelungsstufe, den anthropomorphen Affen, anreihen, bis schließlich im Menschen das Gebäude gekrönt wird." — Was zunächst diese Idee der „Stufenfolge" betrifft, so behauptet Secchi, „daß sie fortan nicht mehr zu halten seyn werde, weil wir jene angeblichen Anfänge des organischen Lebens noch gleichzeitig mit uns forteristiren sehen; sie sind keineswegs völlig erloschen und konnten also auch recht gut im Anfange der Dinge Zeitgenossen der vollkommneren Wesen seyn". Obwohl sonach „die Theorie von der allmäligen Abänderung der Art" auf diesen geologischen Stützpunkt nicht mehr sich berufen kann, so räumt Secchi doch ein, daß sie theoretisch „mit der Vernunft und der Religion durchaus nicht unvereinbar sey, wenn man sie mit der nöthigen Klugheit und Mäßigung vertritt, und nicht Alles durch reine, der vernunftlosen Materie inhärirende Sonderkräfte zu Stande gebracht haben will. Wendet man sich aber von der theoretischen Erwägung der thatsächlichen Frage zu, forscht man, ob diese stufenweise Umwandlung auch wirklich stattgefunden habe, ob die Geschichte der Schöpfung diesen Gedanken wirklich stützt, ob die Bruchstücke dieser Geschichte, welche wir in den geologischen Blättern auflesen, sie auch bestätigen, — so gilt es nach dem Zugeständniß der eifrigsten Transformisten heute als erwiesen, daß die Geologie einer solchen Anschauungsweise keineswegs günstig ist. Sie lehrt vielmehr, daß die postulirte Stufenleiter in ihren Archiven nicht aufbewahrt ist. Von der Fauna

der wirbellosen Thiere wendet sie sich mit einem Sprunge zur Fauna der vollkommneren Fische; von den Crustaceen und Fischen springt sie zu den Säugethieren über, und wenn auch in der fossilen Fauna eine gewisse Abstufung nicht zu verkennen ist, so findet sie sich nicht in regelmäßiger Aufeinanderfolge in Einer und derselben Gegend, sondern sie ist über tausend Orte zerstreut, und man muß behufs Herstellung einer verbindenden Kette die Glieder dieses zerfetzten Leichnams an tausend Stellen sammeln. Falls also auch wirklich diese Faunen nach und nach in's Leben getreten sind, so spricht doch nichts für eine allmälige Umwandlung ihrer Lebewesen" (S. 21 ff.). —

Es wäre wünschenswerth, wenn Du Bois-Reymond seine Rectoratsrede in eine wissenschaftliche Abhandlung umwandeln und in ihr neben den vielen Einwänden, die von zoologischer, physiologischer und psychologischer Seite gegen den Darwinismus erhoben worden, auch diese geologischen Einwürfe berücksichtigen und wissenschaftlich widerlegen wollte. **H. Ulrici.**

Die Philosophie des hl. Augustinus von Dr. J. Storz. Freiburg i. B., Herder, 1882. 258 S.

Der großen Stellung, die Augustinus in der Geschichte des Geistes einnimmt, hat noch Niemand gerecht werden können. Er theilt das Schicksal mit den gewaltigen Architecten der mittelalterlichen Philosophie. Die Schwierigkeiten, die er bereitet, liegen in der Durchdringung historisch überkommener Speculation mit einer Weltanschauung, die nicht irdischen Ursprungs war, combinirt von einem umfassenden und tiefen Genius, welcher auf das Recht seiner ursprünglichen Gedanken nicht verzichten konnte. Es würde ein Leben ausfüllen, wenn man seine Arbeit in ihre Bestandtheile aufzulösen unternähme, jeden nach seinem Ursprung, Sinn und Werth bestimmend. Ref. glaubt nicht, daß irgend Einer dieser Aufgabe gewachsen seyn kann. Denn die Ideen, die er ausgereift, sind in dieser Mitte zwischen irdischem Grübeln und offenbarungsgläubigem Schauen von uns selbst noch nicht bemeistert. Es könnte allerdings den Anschein

nehmen, als sey es unserem Jahrhundert mit den Ansprüchen seiner virtuosen Kritik gelungen, wie Vieles Vielen als eine abgethane Sache gilt, die noch kaum angefangen hat. Aber man lernt die Wahrheit nicht bei denen erkunden, welche sie von vorneherein läugnen und in dieser bewußten Abwendung um Gründe natürlich nicht verlegen sind. Große geschichtliche Thatsachen und eine interne Empirie von unbesieglicher Ueberzeugungskraft gebieten hier der Wissenschaft zwar nicht Halt, aber setzen ihrer Autorität eine Schranke. Genug, der Kampf, den Augustin bestanden, ist auch noch der unsere; wir stehen nicht über ihm, sondern in ihm. Fünfzehn Jahrhunderte Weltgeschichte sind nur ein Stadium der außerordentlichen Bewegung, die ihre Dimensionen über alle Theile des Erdkreises erstreckt. Welche Stellung man zu ihr einnehmen möge: ihre Existenz und Bedeutung wird Jeder einräumen und über die kritischen Machtsprüche eines sterblichen Noviciats füglich so gut zur Tagesordnung übergehen können, wie der Geist der Geschichte gegen sie achtlos ist.

Wir schickten diese Bemerkung voran, um von der Arbeit des Dr. Storz den Vorwurf fern zu halten, der gegen sie gerichtet werden könnte. Sie hat die Maaßverhältnisse für die Größe dieses Mannes nicht gefunden und die historische Configuration, in die er hineingezeichnet werden müßte, nicht ermittelt. Aber wir sind aus den angegebenen Gründen überzeugt, daß das Niemand vermöchte. Der Verf. hatte ein Recht an die Nachsicht derer zu appelliren, die mit dem Charakter der Augustinischen Werke vertraut sind. Es gehört die Intuition eines Ebenbürtigen dazu, um dem Zug eines außerordentlichen Geistes, der sich mit der Gluth der Andacht und der Kälte der Dialectik durch den weiten Umfang des Zeitlichen und Ewigen hindurchgerungen und ihn in einer Persönlichkeit zusammengefaßt hat, mit ganzem Verständniß zu folgen. Jede Weltanschauung hat ja ihre Einheit nur in dem und durch den, der sie concipirte; in ihrer Loslösung von diesem schöpferischen Mittelpunkt wird sie ein Aggregat, dessen Theile von der logi-

schen Kritik bis auf den Tod gegen einander gehetzt werden. Aber unter allen Denkern, den einen ihm wahlverwandten Plato ausgenommen, hat keiner in der Reduction des Systems auf seine Elemente so viel einzubüßen wie Augustin.

Der Verf. wird dies selbst am lebhaftesten empfunden haben. Wir wissen ihm Dank, daß er in einer übersichtlichen Monographie die leitenden Gedanken der Augustinischen Erkenntnißlehre, Psychologie und Religionsphilosophie zu Jedermanns Verständniß geordnet hat. Aus dem schlichten Referat, dem die wichtigsten Belegstellen der Originalschriften beigefügt sind, wird der treue Arbeiter ersichtlich, der von einem Saatfeld, das für Jahrhunderte Frucht getragen, die gehaltvollsten Aehren für die Wißbegier der Nachwelt zu sammeln beflissen war. Die Selbstbescheidung, die er sich dabei auferlegt, ist dem Werth seines Buches zu Gute gekommen; denn in einer so schwierigen Materie leistet gerade die schmucklose Objectivität eines einfachen Berichts den willkommensten Dienst. A. K.

Rob. Schellwien: Die Arbeit und ihr Recht. Rechtlich volkswirthschaftliche Studien zur socialen Frage. Berlin, Puttkammer und Mühlbrecht, 1882. IX u. 274 S.

Wir haben es hier nicht mit einer der Tagespolitik dienenden, sondern mit einer sachlichen, wissenschaftlichen Erörterung zu thun. Weil Schellwien, wie uns scheint mit Recht, erkannt hat, daß unser Volk persönliche Freiheit und wirthschaftliche Selbständigkeit über Alles liebt, stellt er diese als Prinzip aller ökonomischen Gesetze und aller wirthschaftlichen Legislatur auf. Daß aber grade diese beiden noch keineswegs in Deutschland vorhanden seyen, sucht unser Verf. nachzuweisen. Die frühere Sklaverei ist beseitigt, aber Recht und Freiheit hat die Arbeit nicht erhalten. Wer nichts besitzt, ist heute rechtlos; Recht ist gesellschaftliche Macht, die Sache bedeutet Alles, der Mensch nichts! Zwar formell sind alle Deutsche gleich vorm Gesetz, materiell, d. h. in seinen Wirkungen, erzeugt das Recht ein stets wachsendes Uebergewicht der Besitzenden über die Nicht-

besitzenden. Unsre socialen Uebel können nur geheilt werden, wenn die persönliche Freiheit eine Wahrheit, eine gesellschaftliche Macht wird. Recht und Oekonomie fließen aus demselben Prinzipe, denn jenes ist die nothwendige Form für diese; aber es dürfen weder ökonomische Naturgesetze aus veränderlichen Rechtszuständen abgeleitet, noch Rechtszustände im Widerspruch mit ökonomischen Gesetzen geändert werden.

Schellwien's Absicht ist daher, daß Verhältniß von Recht und Oekonomie zu klären dadurch, daß er ein Rechtsgrundgesetz ableitet, sodann die wichtigsten wirthschaftlichen und rechtlichen Begriffe analysirt und endlich die gemeinsame rechtsgeschichtliche Entwickelung beider andeutet.

Indem er den Menschen von Seiten der Natur und der Persönlichkeit betrachtet, gelangt der Verf. zu folgendem Rechtsgrundgesetz (S. 22): „Die menschlich sociale Ordnung ist ein auf Freiheit beruhendes universales Gleichheitsverhältniß, welches das Naturgesetzlich-Partikulare sich unter- und einordnet, und sie besteht in der beständigen lebendigen Erzeugung der sozialen Freiheit durch die persönliche und der Verwirklichung der persönlichen durch die soziale.“ — Die Richtigkeit dieses Gesetzes wird nach Schellwien weder dadurch alterirt, daß das Recht sich mittelst des Zwanges durchsetzt (denn dieser richtet sich gar nicht gegen die Freiheit), noch dadurch, daß solcher Rechtszustand nirgends existirt (denn das Recht ist ja stets im Werden begriffen). Den Unterschied zwischen privatem und öffentlichem Recht, der von Kant, Savigny, Puchta und Stahl ungenügend fixirt ist, findet Schellwien im Anschluß an die menschliche Natur darin, daß jenes die Anerkennung der individuellen Freiheit ist, aber nicht in der Beschränkung auf bestimmte, sondern auf alle Gegenstände; dieses die Funktion der organisirten Gesellschaft. Dort verhält sich der Mensch wie die Atome der anorganischen Natur, hier wie ein Glied am Organismus. Beide Sphären, völlig gleich an Dignität, stehen in beständiger Wechselwirkung. Beide haben das Individuum zur Voraussetzung, dessen sog. Menschenrechte daher un-

bedingt anerkannt werden müssen. Schellwien, der sie lieber absolute Privatrechte nennt, versteht darunter: Persönliche Freiheit, Freizügigkeit, ungehinderte Meinungsäußerung in Wort, Schrift und Druck, sowie ungehemmtes Vereins- und Versammlungsrecht. Obgleich diese Forderungen gewöhnlich konservative Gemüther zur Heiterkeit nöthigen, so ist die Sache doch sehr ernst. Denn der Staat besteht nicht blos durch die Steuern seiner Unterthanen, sondern auch durch ihren geistigen und moralischen Fonds (30).

Die liberale Oekonomie irrt nun, wenn sie das Privatrecht ausschließlich dem Einzelinteresse dienstbar macht. Ebenso aber auch der Sozialismus, der die ganze Volkswirthschaft zur Sache des Staates machen will. Beide verstoßen gegen das Rechtsgrundgesetz. Dieses wird durch die geschichtliche Entwickelung bestätigt, welche ein stetiges Aufsteigen zur persönlichen Freiheit zeigt und zur Gleichung zwischen privatem und öffentlichem Recht. Denn die Gesellschaft als solche hat weder eignen Geist noch eignes Vermögen, sondern empfängt beides nur von den Einzelnen, die, so verschieden auch immer, die einzigen Träger des Geistes und die ursprünglichen Erzeuger der gesellschaftlichen Kultur sind (78).

Obgleich Malthus das Wesen der Gesellschaft verkennt, indem er ihr weder Schuld am sozialen Elend beimißt, noch die Fähigkeit es zu bessern, so hat er doch mit Recht die Freiheit energisch betont, freilich nur von der individuellen Seite. Ebenso hat er treffend die Gefahr zu Uebergriffen charakterisirt, der jede Regierung ausgesetzt ist, sowie die Alternative, in der wir uns der Natur gegenüber befinden, nämlich entweder Noth und Elend oder Arbeit und Sittlichkeit (S. 161).

Nachdem dann Schellwien gezeigt, daß das ökonomische Gleichgewicht der Gesellschaft gestört ist, weil der Arbeit nicht ihr Ertrag gewährt wird, weist er die Remedur auf in einer nothwendigen Reform des Rechtes. Diese besteht (S. 240) darin, daß sie das Eigenthum und das Forderungsrecht hindert, menschliche Arbeitskraft zu ihrem Objekte zu machen,

daß sie endlich den Menschen selbst in sein Recht einsetzt, Andern gegenüber immer nur Subjekt, nie Objekt zu seyn.

Außer den angedeuteten Hauptgedanken enthält die Schrift, der wir nach Tendenz und Inhalt völlig beistimmen, noch viele treffende Bemerkungen; wir können sie daher den Juristen wie den Philosophen, aber wegen der darin behandelten Frage auch allen Gebildeten empfehlen.

Berlin. Friedrich Kirchner.

Bibliographie.

The Alternative, a study in psychology. London, Macmillan and Co.
Andreasi, arte logica. Padua u. Verona, Drucker und Tedeschi.
Beck, J. T., Vorlesungen über christliche Ethik. 2. Band. Gütersloh, Bertelsmann.
Bertini, storia della filosofia moderna. P. I. 1596—1690. Torino.
Bergmann, die Grundprobleme der Logik. Berlin, Mittler.
Bilz, der Schlüssel zur vollen menschlichen Glückseligkeit oder Umkehr zum Naturgesetz. Meerane, Brodbick.
Brentano, über den Creatianismus des Aristoteles. Wien, C. Gerold.
Bréton, essai sur la poésie philosophique en Grèce. Paris, Hachette.
Buccola, sulla durata delle percezioni olfattive. Torino.
Brunnhofer, Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängniß. Leipzig, Fues.
Bullinger, Aristoteles' Nus-Lehre interpretirt. München, Ackermann.
Cantor, G., Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen. Leipzig, Teubner.
Casalini, le categorie di Aristotele. Firenze.
Cesca, le teorie nativistiche et genetiche della localizzazione spaziale. Padua u. Verona, Drucke e T.
Chauvet, la philosophie grecque, ses rapports à la médecine. Caen, Leblanc-Hardel.
Davis, Hindu philosophy, the Bhagavadghita or the sacred lay. London, Trübner.
Delboeuf, Eléments de psychophysique générale et spéciale. Paris, Germer Baillière.
Deleveau, la matière et ses transformations. Paris, Hachette.
Dieterici, die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus arabischen Handschriften zum ersten Male herausgegeben. Leipzig, Hinrichs.
Dressel, der belebte und der unbelebte Stoff nach den neuesten Forschungsergebnissen. Freiburg, Herder.
Duemmler, Antisthenica. Berlin, Weidmann.
Eschenauer, la morale universelle. 2 éd. Paris, Fischbacher.
Eßlinger, das Verhältniß der Religion und Theologie zur Naturwissenschaft. Zürich, Schultheß.
Ferraz, socialisme naturalisme et positivisme. 3 éd. Paris, Didier.

Ferri, la psychologie de l'association depuis Hobbes jusqu'à nos jours. Paris, Baillière.
v. Feuchtersleben, zur Diätetik der Seele. 45. Aufl. Wien, C. Gerold.
Fontana, la filosofia e la cultura italiana nel moderno evo. Milano, Dumoland.
Gierke, Naturrecht u. deutsches Recht. Rede. Frankfurt a. M., Ritter u. Loening.
Gilardin, étude comparée des systèmes de psychologie. Paris, Durand.
Göpfert, Geulinx' ethisches System. Breslau, Köbner.
Guthrie, on Mr. Spencer's unification of Knowledge. London, Trübner.
Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie. 2. Abth. Mainz, Kirchheim.
Hagemann, die Schaubühne u. ihr Einfluß auf unsere Bildung. Leipzig, Koehler.
v. Hartmann und das Christenthum. Eine Streitschrift von einem lutherischen Laien. Emden, Haynel.
Hense, de Stobaei florilegii excerptis Bruxellensibus. Freiburg, Mohr.
Herford, the Stoics as teachers. Cambridge, Johnson.
Hermes Trismegistus, the theological and philosophical works translated by John de Chambers.
Heinze, M., der Eudämonismus in der griechischen Philosophie. Erste Abhandlung. Vorsokratiker, Demokrit, Sokrates. Leipzig, Hirzel.
v. Holtzendorff, die Idee des ewigen Völkerfriedens. Berlin, Habel.
Jahn, Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. Leipzig, Frohberg.
Kayserling, Moses Mendelssohn. Ungedrucktes und Unbekanntes von und über ihn. Leipzig, Brockhaus.
Lange, J. P., wie definirt man die Musik? Eine Cultur- und Kunstfrage. Bonn, Hochgürtel.
Leathes, the foundation of morality. London, Hodder and Houghton.
Liebmann, über philosophische Tradition. Eine akademische Antrittsrede. Straßburg, Trübner.
v. Lilienfeld, Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft. 5ter Theil. Mitau, Behre.
Martensen, christliche Ethik. Allgemeiner Theil. 4te Aufl. Karlsruhe, Beutler.
Meinong, Hume-Studien. II. Zur Relationstheorie. Wien, Gerold.
Melzer, Lessing's philosophische Grundanschauung. Neisse, Josef Graveur.
Moleschott, Karl Robert Darwin. Ein Vortrag. Gießen, Roth.
Nardi, Antonio Rosmini e i gesuiti dinanzi a San Tommaso d'Aquino. Turin.
Paoli, Hume e il principio di causa. Mailand, Hoepli.
Papa, lo stoicismo in Persia. Torino.
Pari, la psicologia scientifica. Udine.
Pasty, l'idée de Dieu, son origine et son rôle dans la morale. 2 vol. Paris, Lecoffre.
du Prel, Entwicklungsgeschichte des Weltalls. Entwurf einer Philosophie der Astronomie. Dritte vermehrte Auflage der Schrift: Der Kampf ums Daseyn am Himmel. Leipzig, Günther.
Raab, das inductive u. ursächliche Denken. Wien, Konegen.
Rehmke, Physiologie und Kantianismus. Ein Vortrag. Eisenach, Rasch & Coch.
Réville, les religions des peuples non civilisés. 2 vol. Paris, Fischbacher.
Reymond, M., fünf Bücher Häckel. Ein Reimbrevier der modernen Naturphilosophie. Leipzig, Glaser u. Glatte.
Rey, le definizioni della vita dal punto di vista filosofico. Milano, Richiedi.

Koch, die Schrift des alexandrinischen Bischofs Dionysius des Großen „über die Natur", eine altchristliche Widerlegung der Atomistik Demokrit's und Epikur's. Dresden, J. Naumann.
Rosmini-Serbati, courte esquisse des systèmes de philosophie moderne et de son propre système. Paris.
Schneidewin, drei populär-philosophische Essays. Hameln, Fuendeling.
Schultz, Erhard, über das teleologische Fundamentalprincip der allgemeinen Pädagogik. Mühlhausen, Bufleb.
Schuyler, empirical and rational psychology. New York, van Antwerp Bragg u. Co.
Seth and Haldane, essays in philosophical criticism. London, Longmans.
Spitta, die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu den psychischen Alienationen. 2. Aufl. Tübingen, Fues.
Stoehr, vom Geiste. Eine Kritik der Existenz des mentalen Bewußtseyns. Wien, Halder.
Valeriani, l'infinito nelle scienze matematiche e naturali. Verona 1882.
v. Varnbueler, die Lehre vom Seyn. Leipzig, Freitag.
Watson, Schelling's transcendentel Idealism. London, Trübner.
Wimmer, ästhetische Skizzen. Kopenhagen, Giese.
Zöllner, über die Natur der Cometen. 3. Aufl. Leipzig, Staackmann.
Zurcher et Margollé, l'énergie morale. Paris, Hachette.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten
gegründet
von

Dr. J. H. Fichte,

redigirt

von den Professoren der Philosophie an der Universität Halle

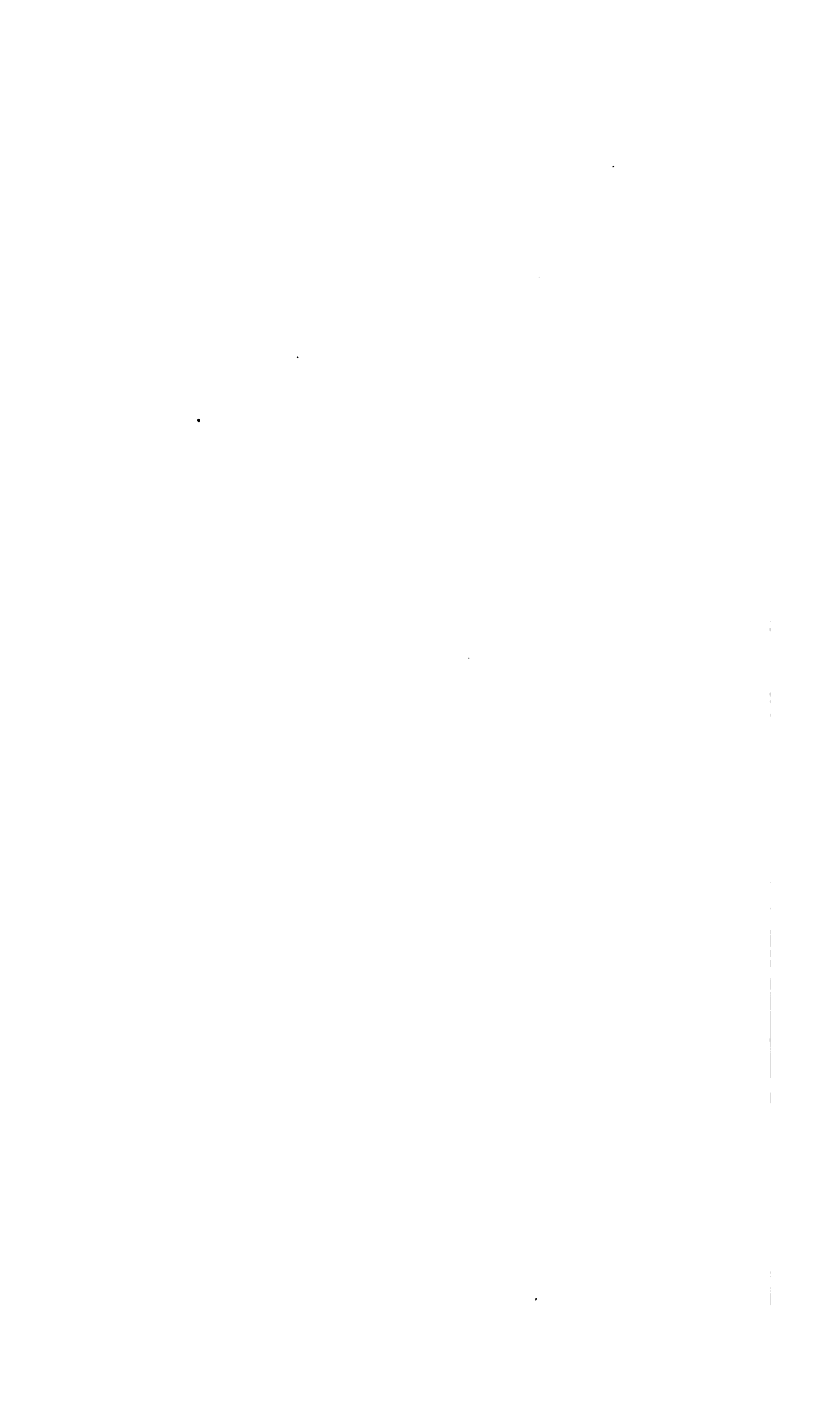
Dr. phil. et theol. Hermann Ulrici

und

Dr. phil. August Krohn.

Neue Folge.
Dreiundachtzigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1883.



Inhalt.

Die Entwicklung der Astronomie bei den Griechen bis Anaxagoras und Empedokles, in besonderem Anschluß an Theophrast.

Von
M. Sartorius.

Zweite Hälfte.

5. Heraklit.

Wir sind in den Abschnitten 2—4 den Spuren astronomischer Forschung bei den drei ersten Generationen der jonischen Physiologie nachgegangen. So knapp und dürftig auch die Nachrichten uns überliefert sind, so genügten sie doch, um uns einen allgemeinen Ueberblick über die Entwicklung zu bilden. Wir erkannten einen stetigen Fortschritt, und wenn wir bedenken, daß zwischen der Zeit, da Thales wohl noch die homerische Weltansicht vorfand, und den weitreichenden Kenntnissen eines Anaximenes, welche diesen in den Stand setzten, bereits über die großartigen und bestechenden Hypothesen seines Lehrers ein Urtheil zu fällen, nur ungefähr ein Jahrhundert liegt (die ganze Epoche umfaßt etwa das 6. Jahrhundert v. Chr.), so kann es nicht fehlen, daß wir nicht den Leistungen jener Männer unsere ungetheilte Bewunderung zollen sollten.

Um so mehr überrascht der Umschlag, welchen wir jetzt eintreten sehen. Man pflegt an die drei Häupter der jonischen Physiologie, mit welchen wir uns oben beschäftigten, in der Regel den Ephesier Heraklit anzuschließen, eine Reihenfolge, welche wir hier auch beibehalten wollen, da ja sowohl räumlich Milet und Ephesus einander benachbart sind als auch zeitlich Heraklit hinter Anaximenes unmittelbar folgt: seine Blüthezeit ist am wahrscheinlichsten um 500 anzusetzen. Ebenso in der hylozoistischen Art, die Natur zu erklären, steht er den Früheren

nahe. Grade auf unserm Gebiete aber werden wir zugleich auch den durchgreifenden Unterschied, in welchem er sich gegen jene befindet, stark hervortreten sehen.

Aus dem Urstoffe, so lehrte Heraklit, bildet sich wie in einem gewaltigen Kreislaufe die Manichfaltigkeit der Einzeldinge. Auf dem Wege nach unten geht das Feuer in Luft, diese in Wasser, dieses in Erde über; dann kehrt der Stoff auf dem Wege nach oben aus der Gestalt der Erde stufenweise in den Zustand des Wassers, dann der Luft, zuletzt des Feuers zurück (Diog. L. IX, 9. Aet. I, 3, 11). Das All ist daher in sich abgeschlossen, begrenzt, die Welt ist eine (Diog. L. IX, 8. Aet. II, 1). Die Erde befindet sich zu unterst, da hier der Weg abwärts sich nach aufwärts zurückwendet; wie sie im Uebrigen vorgestellt werden müsse, ließ er unentschieden (Diog. L. IX, 11), und auch über die Beschaffenheit des umfassenden Firmaments enthielt er sich jeder bestimmten Behauptung.*) Aus der Erde erheben sich Dünste und ebenso aus dem Wasser; jene sind dunkel und bewirken durch ihr Uebergewicht Nacht und Winter; diese, von glänzender Natur, haben am Tage und im Sommer die Oberhand (Diog. L. IX, 9). Von den letzteren nährt sich auch das Feuer der Gestirne; die Himmelskörper dachte sich nämlich Heraklit als hohle Schalen, in deren uns zugekehrter Vertiefung sich die leuchtenden Dünste ansammeln.**) Am weitesten entfernt sind die Sterne, weshalb sie weder helles Licht noch Wärme verbreiten; in größerer Nähe, aber noch in der reinen Luft befindet sich die Sonne; des Mondes Licht schwächt dagegen bereits die trübe Atmosphäre über der Erde (Diog. L. IX, 10,

*) Diog. L. IX, 9: τὸ δὲ περιέχον ὁποῖόν ἐστιν, οὐ δηλοῖ. Dem scheint Aet. II, 11 Παρμενίδης, Ἡράκλειτος .. πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν zu widersprechen. Doch ist πύρινος wohl nur in dem Sinne zu verstehen, daß auch der Himmel aus Feuer sich gebildet habe, vgl. Clemens strom. V, 599 D: δυνάμει γὰρ λέγει, ὅτι πῦρ ... δι' ἀέρος τρέπεται εἰς ὑγρὸν .., ἐκ δὲ τούτου αὖθις γίνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα.

**) Diog. L. IX, 9. Aet. II, 13 dagegen nennt die herakleitischen Gestirne πιλήματα πυρός, eine Abweichung, die sich jedoch aus den Notizen über die Beschaffenheit von Sonne und Mond wohl hinreichend korrigirt.

vgl. Hippol. I, 4). Die Verfinsterungen der Sonne und des Mondes sowie die Phasen des letzteren entstehen durch Umdrehung resp. allmähliches Umwenden der Schale, sodaß uns die dunkle Seite zugekehrt wird.*) Die Sonne und ebenso wohl auch der Mond und die Planeten ändern ihre Bahn, weil nicht dieselben Strecken auf die Dauer vermögend sind, ihnen ihre Nahrung zu gewähren (Aristot. meteor. II, 2. 355a 1).

Man fühlt sogleich, daß zwischen Heraklit und den Früheren ein scharfer Kontrast besteht. Diese hatten mit allen Kräften danach gestrebt, die Natur, besonders aber den Bau des Weltalls zu erforschen; ihr Ziel war es, auf diesem Gebiete zu festen Vorstellungen zu gelangen, und so zeigten uns selbst noch die kurzen Nachrichten, die wir überkommen haben, eine bestimmte, klare Gesammtauffassung, ein deutliches Bild. Ganz anders Heraklit. Diogenes Laertius bemerkt, daß derselbe die Entstehung der Dinge aus dem Feuer durch Verdichtung und Verdünnung in keiner Weise bestimmt auseinander gesetzt habe (Diog. L. IX, 8). Zwei andere Fälle, wo er denselben Mangel rügt, haben wir bereits erwähnt. Es kann also nicht auffallen, wenn wir auch über das Verbleiben der Sonne (und der andern Gestirne) nach ihrem Untergange im Westen nicht weiter unterrichtet werden.**) Ueberhaupt ist es demnach wohl nicht zweifelhaft, daß Heraklit das Weltgebäude im Einzelnen gar nicht er-

*) Ueber die Sonne Aet. II, 22 und 24. Diog. L. IX, 10; über den Mond Aet. II, 27 und 28. Diog. L. a. a. O. Teichmüller (neue Stud. II, 224 ff.) weist die Annahme eigentlicher Kähne und diese Verwendung derselben zu einer mechanischen Erklärung für die Gestalt der Sonne und des Mondes und für ihre Verfinsterungen zurück; er sieht in den Sätzen nur eine theologische Metapher, welche Heraklit aus Aegypten entlehnt habe. Sicher und ausgemacht ist dies jedenfalls nicht.

**) Diog. L. IX, 11. Dem gegenüber finden wir bestimmte Auslassungen bei Plato de rep. VI, 498 A, Alexand. z. d. St. S. 93, Procl. in Tim. 334 D und schol. ad Plat. remp. VI, 498 A, von denen indeß die ersteren der letzteren widersprechen. Am Ende könnte also der Versuch Zeller's (Bd. I[4], 622 Anm. 2), beides zu verknüpfen, überflüssig seyn und Diogenes mit seiner Nachricht Recht haben.

forschen wollte. Er entwickelt uns nur seine Auffassung des Ganzen, gegen eingehendere Untersuchungen richtete sich sein Grundsatz: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει*. Signifikant ist in diesem Sinne sein Wort: „Die Sonne ist so groß, als wir sie sehen", dessen Bedeutung noch klarer wird, wenn wir es umkehren: „wir sehen ja, wie groß die Sonne ist", — wozu also, können wir ergänzen, bedarf es weiterer Messung?*)

Das Hauptstreben des Heraklit galt nicht der Naturerkenntniß; seine physikalischen Sätze haben eine ethische Tendenz. Aristoteles folgert aus seiner Auffassung der Sonne, daß, wie die Flamme nur der kontinuirliche Proceß einer Umwandlung ist, demnach keinen Augenblick dieselbe bleibt, so auch die Sonne nicht an jedem Tage einmal, sondern ununterbrochen sich erneuere (meteor. II, 2. 355a 9), eine Konsequenz, von der auch schon Andere angemerkt haben, daß sie Heraklit mit Freuden acceptirt haben würde. Gleichsam wie Irrlichter ziehen also seine Himmelskörper durch die Luft, brennend, wo sie Nahrung zum Brennen finden. Mit solchen Voraussetzungen ist exakte, empirische Wissenschaft nicht vereinbar; von diesem Standpunkt aus that er aber ganz recht daran, daß er ethische Mächte, die Erinnyen, zu Hüterinnen einsetzte, damit die Sonne ihr Maß nicht überschreite (fragm. 34 Mullach). Wir haben demnach bei Heraklit weder einen Fortschritt, noch auch nur einen Rückschritt der astronomischen Kenntnisse, sondern ein gänzliches, bewußtes Abspringen von diesem Gebiete zu verzeichnen.**)

---

*) Diog. L. IX, 7. *ὁ ἥλιός ἐστι τὸ μέγεθος, ὅσος φαίνεται.* Nach Aet. II, 21 hätte Heraklit die Breite der Sonne auf einen Fuß angegeben. Könnte diese Nachricht nicht auf einer mißverständlichen Auslegung des wahren Ausspruchs beruhen? Diels (Doxogr. S. 221) schließt aus der metrischen Form (*εὖρος ποδὸς ἀνθρωπείου*), daß wir darin ein Fragment aus einer Versificirung des Heraklitischen Gedankens durch einen Stoiker besitzen. „Nam Heracliti sui patroni ut effata in vulgus magis efferrent, versibus illi incluserunt." Ist diese Vermuthung von Diels richtig, so wäre damit nur dem Mißverständniß ein hohes Alter erwiesen.

**) Ebenso unumwunden urtheilt über Heraklit Teichmüller, neue Stud. I, S. 4.

6. Pythagoras.

Wir befaßten uns bisher lediglich mit den Hauptvertretern der jonischen Physiologie und führten die Musterung derselben ohne Unterbrechung in einem Zuge zu Ende. Es geschah dies nicht ohne Absicht. Konnte doch manches Einzelne nicht durch unzweifelhafte Zeugnisse belegt werden, und auch zu freieren Kombinationen mußten wir hin und wieder übergehen. Das Gesammtbild der Astronomie bei den Joniern sollte nun durch seinen naturgemäßen Totaleindruck auch für diejenigen Züge die Bürgschaft übernehmen, welche wir eigenmächtig entwarfen, indem uns unsere Gewährsmänner entweder zweifeln und schwanken, oder wohl gar im Stich ließen. Erreichten wir diesen Zweck? In diesem Falle wäre einem Thales, Anaximander und Anaximenes unsere vollste Hochachtung gesichert; wir wiesen ihre Fortschritte ausführlich nach. Doch dürfen wir uns auch einer andern Einsicht nicht verschließen: im Grunde wird doch das eigentliche Arbeitsfeld der Astronomie von jenen Männern noch nicht recht intensiv behandelt, und zwar — wie alsbald einleuchtet — einfach infolge des Umstandes, daß es noch gar nicht recht abgegrenzt war. Ueber die Zahl der Planeten fehlte noch jeder Aufschluß.

Halten wir nun daran fest, wie räthselhaft erscheint dann die pythagoreische Astronomie, so wie sie gewöhnlich dargestellt wird. Liest man z. B. die Ausführungen bei Zeller, Philos. d. Gr. I[4], S. 381—398, so wird Jedermann in dem daselbst geschilderten Systeme allerdings „einen merkwürdigen Fortschritt der Sternkunde", aber zugleich einen völlig überraschenden und in seinem Werden und Entstehen durchaus unvermittelten, daher in der Reihenfolge der Entwicklung unbegreifbaren Fortschritt erkennen. Wir sehen da plötzlich die Erde aus dem Centrum des Kosmos herausversetzt, sehen, daß die Planeten nach ihrer Zahl und ihren Bewegungen bekannt sind, daß auch schon über ihre Abstände Hypothesen aufgestellt werden u. s. w. Gemäß dem allgemeinen Stand der astronomischen Wissenschaft in jenen Zeiten, wie wir ihn eben kennen lernten, müssen wir von vorn-

herein an der Richtigkeit solcher Ausführungen zweifeln. Wie auffällig jener Fortschritt sey, gestand sich auch Zeller selbst ein, und so erklärt er denn, dieses System sey daher, so wie es vorliege, das Werk verschiedener Männer und Zeiten (a. a. O. S. 441); auch fehle es nicht ganz an Spuren, welche diesen Hergang kennzeichneten; doch könne man von dem pythagoreischen System als einem wissenschaftlichen und geschichtlichen Ganzen sprechen, da allgemeiner Gründe wegen wenigstens die Grundgedanken desselben mit voller Wahrscheinlichkeit auf Pythagoras selbst zurückzuführen seyen (das. S. 442, 444). Das Centralfeuer und die Sphärentheorie sey schon früh von den Pythagoreern gelehrt worden, wenn auch die Erdbewegung, die Gegenerde und die Zehnzahl der kreisenden Sphären wahrscheinlich jüngeren Ursprungs seyen (S. 445—446). Was diese letzte Bemerkung anlangt, so ist die darin angedeutete Scheidung zwischen Alt- und Jungpythagoreischem an und für sich nicht glücklich ausgefallen. Welche Vorstellung sollen die früheren Pythagoreer von den kosmischen Erscheinungen gehabt haben, wenn sie die Erde aus der dem Centralfeuer zugewiesenen Mitte wegrückten, ohne ihr gleichwohl eine Bewegung um diesen Mittelpunkt beizulegen?

Ueberhaupt aber gilt es, die Scheidung nicht nach subjektivem Ermessen vorzunehmen, sondern an der Hand unserer Quellen jene Spuren von Verschiedenheiten innerhalb der pythagoreischen Schule scharf zu fixiren und aus ihnen den Thatbestand zu konstatiren. Bahnbrechend in dieser Hinsicht vorgegangen zu seyn ist das große Verdienst von Th. H. Martin in seinen Abhandlungen: Hypothèse astron. de Pythagore, enthalten im Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche, publ. da B. Boncompagni, tomo V, Roma 1872, S. 99—126, und: Hypothèse astron. de Philolaus, das. S. 127—157. Nach Martin erweist sich die ältere pythagoreische Kosmographie von der jüngern als grundverschieden. Daß eine scharfe Scheidung nothwendig sey, ergiebt sich auch aus den theophrasteischen Trümmern. Es wird darin nicht schlechthin

von Pythagoras oder den Pythagoreern in ungetheilter Gesammtheit gesprochen, sondern merklich zwischen Einzelnen oder einzelnen Gruppen, Pythagoras, Alkmäon, Hiketas, Philolaus, *τινὲς μὲν* etc. unterschieden. So werden z. B. bei Aet. III, 1 drei verschiedene Ansichten von Pythagoreern über die Milchstraße aufgezählt. Wir wollen nun versuchen, dem Beispiele Martin's folgend die Angaben bei den Kompilatoren des Theophrast über die einzelnen pythagoreischen Kosmographieen auseinander zu halten und die Spuren der älteren Anschauung zusammenzustellen.

Pythagoras soll zuerst die Benennung *κόσμος* gebraucht haben wegen der in der Welt ausgeprägten Ordnung, und zwar dachte er sich den *κόσμος* als Einheit (Aet. II, 1). Die Gestalt desselben sey die einer Kugel (Diog. L. VIII, 19). An dieser Kugel unterschied er mit Thales fünf Zonen (Aet. II, 12). Jetzt sehen wir zugleich den Fortschritt, welchen Pythagoras über Thales hinaus machte. Es heißt nämlich a. a. O., daß er zuerst die schräge Lage des Thierkreises erkannt habe.*) Offenbar also hatte Thales nur beobachtet, daß die beiden Wendekreise die Abweichungen nach Norden und Süden hin begrenzen. Pythagoras dagegen bemerkte, daß die Sonne innerhalb dieser Zone am Fixsternhimmel eine schrägliegende, geschlossene Kreisbahn durchlaufe; er entdeckte also nicht bloß die Schiefe des Thierkreises, sondern den Thierkreis selbst, und auch den Meridian, welcher die Ekliptik und die Parallelkreise senkrecht trifft und mithin durch die Solstitialpunkte geht, konnte demnach erst Pythagoras ziehen.**)

---

*) Von den Ansprüchen, welche der später lebende Chier Oenopides auf diese Entdeckung machte, dürfen wir füglich absehen; der Streit mag vielleicht dadurch entstanden seyn, daß die Pythagoreer ihr Wissen nicht ausbreiteten.

**) Ueber das Verhältniß von Thales zu Pythagoras kann kein Zweifel obwalten. Offen dagegen bleibt die Frage bezüglich des Anaximander. Seine Rädertheorie läßt die Annahme, er habe die Entdeckung des Pythagoras gekannt, zu, aber sie involvirt diese Kenntniß keineswegs als eine nothwendige Voraussetzung.

Unbedingt aufzugeben sind die landläufigen Ansichten, welche die Erde bei Pythagoras betreffen. Als Ausgangspunkt für unsere Untersuchung empfiehlt sich Aet. III, 13 (*περὶ κινήσεως γῆς*). Hier heißt es: *οἱ μὲν ἄλλοι μένειν τὴν γῆν*, worauf als Ausnahmen dieser allgemeinen Ansicht erwähnt werden *Φιλόλαος ὁ Πυθαγορεῖος*, *Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς* zusammen mit *Ἔκφαντος ὁ Πυθαγορεῖος* und *Δημόκριτος*. Demnach dürfen wir vorläufig annehmen, daß die Pythagoreer vor Philolaus die Erde vielleicht ebenfalls ruhend, also auch im Weltcentrum befindlich sich vorstellten. Und diese Vermuthung bestätigt sich durchaus.

Ausdrücklich wird überliefert, daß Pythagoras die Erde analog der Kugel des Weltalls in fünf Zonen abgetheilt habe, von denen er die mittlere *διακεκαυμένη* nannte und sammt den beiden polaren für unbewohnt, die dazwischenliegenden dagegen für gemäßigt und bewohnt hielt.*) Mithin dachte er sich die Erde als Kugel und ringsum (innerhalb der beiden gemäßigten Zonen) bewohnt, folglich als Centralkörper.**) Ganz im Sinne dieses geocentrischen Systems lehrte denn auch Pythagoras die Drehung des Firmaments von Osten nach Westen (Aet. II, 10); in diametralem Gegensatz hierzu nahm Philolaus bekanntlich ein Kreisen der Erde von Westen nach Osten um das Centralfeuer an (Aet. III, 13).

Das sind wenige, aber gewichtige und gradezu entscheidende Nachrichten, um den radikalen Unterschied zwischen beiden außer

*) Aet. III, 14. Ueber den Sinn der verdorbenen Stelle siehe Diels S. 379, Anm.

**) Diog. L. VIII, 25. 26 *μέσην (περιέχει ὁ κόσμος) τὴν γῆν, καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιοικουμένην. εἶναι δὲ καὶ ἀντιπόδας· καὶ τὰ ἡμῖν κάτω ἐκείνοις ἄνω.* Hier ist der letzte Theil von *περιοικουμένην* an nur eine weitere Ausführung der eben citirten Stelle bei Aetius, also durch Theophrast gesichert. (Vgl. auch bezüglich des *ἄνω κάτω* die vom *κόσμος* handelnde Nachricht Aet. II, 10.) Aus diesem letzten Theil aber ist der erste (*σφαιροειδῆ, μέσην*) nur eine unmittelbare Konsequenz, also ebenfalls nicht zu bezweifeln. — Es ließe sich überhaupt durch zahlreiche Parallelen erweisen, daß Diogenes seine Notizen über die Physik des Pythagoras aus guten Quellen schöpfte und sich von Theophrast nicht entfernt.

allen Zweifel zu stellen. Auch geschehe hier noch eines besonderen Umstandes, unsere Quellen betreffend, Erwähnung. Wenden wir uns nämlich nunmehr zu den die Erde behandelnden Kapiteln bei Aetius, so finden wir allerdings den Pythagoras grade da nicht angeführt, wo wir seinen Namen am liebsten finden möchten. Sehen wir aber genauer zu, so sind daselbst die Ausdrücke überhaupt äußerst allgemein gehalten, nämlich III, 8 *π. γῆς· Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ μίαν εἶναι τὴν γῆν*, — III, 9 *π. σχήματος γῆς· Θαλῆς καὶ οἱ Στωικοὶ καὶ οἱ ὑπ' αὐτῶν σφαιροειδῆ τὴν γῆν*, — III, 10 *π. θέσεως γῆς· οἱ ἀπὸ Θάλεω τὴν γῆν μέσην*. Diese Allgemeinheit haben wir jedoch wohl nur dem ungenauen Excerptor des Aetius, Pseudo-Plutarch, auf den wir hierbei allein angewiesen sind, schuld zu geben. Schreibt doch derselbe eben so allgemein II, 1 *π. κόσμου· Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἕνα τὸν κόσμον*, wo der genauere Stobäus (ecl. I, 22 S. 496) anführt *Θαλῆς, Πυθαγόρας, Ἐμπεδοκλῆς, Ἔκφαντος* u. s. w. *ἕνα τὸν κόσμον*. Schade, daß für jene Kapitel die Parallelstellen bei Stobäus verloren sind und uns nicht mehr zur Vergleichung zu Gebote stehen.

Nur ein Punkt erregt Bedenken und Schwierigkeit: wir lesen bei Diog. L. VIII, 48 *τοῦτον* (Pythagoras) *ὁ Φαβωρῖνός φησιν .. τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον. καὶ τὴν γῆν στρογγύλην· ὡς δὲ Θεόφραστος, Παρμενίδην· ὡς δὲ Ζήνων, Ἡσίοδον*, vgl. IX, 21 *πρῶτος* (Parmenides) *τὴν γῆν ἀπέφηνε σφαιροειδῆ καὶ ἐν μέσῳ κεῖσθαι .. καθ' ἃ μέμνηται καὶ Θεόφραστος ἐν τοῖς Φυσικοῖς* etc. Wir müssen durchaus zweifeln, ob uns Diogenes recht berichte, ob nicht er selbst oder sein Gewährsmann, ein Epitomator des Theophrast, das *πρῶτον* fälschlich eingeschoben habe. Auch die Parallelstelle schwächt diesen Zweifel nicht, sondern erhöht ihn vielmehr nur; denn daß nach Theophrast erst Parmenides die Erde in die Weltmitte versetzt haben sollte, ist unmöglich. Merkwürdig ist, daß auch bei Aet. III, 11 behauptet wird, *Παρμενίδης πρῶτος ἀφώρισε τῆς γῆς τοὺς οἰκουμένους τόπους ὑπὸ ταῖς δυσὶ*

ζώναις ταῖς τροπικαῖς, wo das *πρῶτος* ebenfalls der Angabe III, 14 über Pythagoras widerstreitet. Vielleicht war also Parmenides der Mann, welcher die den Pythagoreern lange bekannten Thatsachen erstmals veröffentlichte und weitern Kreisen mittheilte.

Nunmehr fragt es sich noch, wie weit Pythagoras die Phänomene, welche zwischen Erde und Himmel stattfinden, gekannt und auf welche Weise er sie erklärt habe, — mit andern Worten, was Pythagoras von den Planeten wußte und wie er sich ihren Lauf dachte. Hinreichend verbürgt ist es, daß er die Ortsveränderung derselben am Fixsternhimmel von Westen nach Osten beobachtet habe. Ausdrücklich überliefert wird diese Kenntniß zwar nur von „den Mathematikern“ und unter ihnen namentlich von Alkmäo (Aet. II, 16). Indeß ist ja dieser letztere nicht viel jünger, und Pythagoras selbst erklärte schon die Tropen der Sonne richtig durch die Schiefe des Zodiakus (Aet. II, 23). Die Gestalt der Sonne nahm er wohl sphärisch an (Aet. II, 22) und ebenso wahrscheinlich die des Mondes und der übrigen Gestirne.*) Die Sonnenfinsternisse ereignen sich infolge des Vortretens des Mondes (Aet. II, 24). Den letzteren hielt Pythagoras für einen felsartigen Körper;**) sein Licht kommt ihm von der Sonne zu (Aet. II, 28. Diog. L. VIII, 27), mithin ändern sich die Phasen je nach der Stellung zu derselben, und die Verfinsterungen erfolgen durch das Dazwischentreten der Erde.***)

Ist schon das Bisherige zum Theil ungewiß, so läßt uns im Uebrigen Theophrast gänzlich im Stich, besonders rücksichtlich der vielfach als Kernpunkt pythagoreischer Astronomie betrachteten Sphärenharmonie. Auch Martin steht hierin noch merklich unter

*) Aet. II, 14 — Stob.: *οἱ μὲν ἄλλοι σφαιρικοὺς αὐτούς (τοὺς ἀστέρας)*, Plut.: *οἱ Στωικοὶ σφαιρικοὺς τοὺς ἀστέρας καθάπερ τὸν κόσμον καὶ ἥλιον καὶ σελήνην.*

**) Aet. II, 25; *πετρῶδες σῶμα* (Theodoret IV, 23) ist hier jedenfalls das Richtige.

***) Aet. II, 29, wo unter den *μαθηματικοί* wahrscheinlich auch Pythagoras zu verstehen ist.

dem Banne hergebrachten Irrthums. Er weist zwar eingehend nach, daß Pythagoras nicht zehn Himmelskörper um das Centrum kreisen ließ; und in der That wird auch bei Theophrast dergleichen lediglich von Philolaus gemeldet (Aet. II, 7). Dann aber erklärt sich Martin selbst dahin, daß bei Pythagoras acht solche Massen die Erde im Centrum tönend umschwingen, nämlich außer den fünf Planeten noch Sonne, Mond und die Fixsternsphäre (a. a. O. S. 110 ff.). Vielmehr müssen wir gegen jede bestimmte Ziffer einwenden, daß Pythagoras unmöglich die Fünfzahl der Planeten schon angenommen habe. Bei Theophrast suchen wir vor Plato und Philolaus bestimmte Angaben darüber vergebens, und die eine Stelle bei Aet. II, 15 τῶν μαθηματικῶν τινὲς μὲν ὡς Πλάτων, τινὲς δὲ μέσον πάντων τὸν ἥλιον ist zu allgemein gehalten, um irgend etwas zu beweisen. Diels will sogar Diog. L. VIII, 14 πρῶτόν τε (φασὶ Πυθαγόραν) Ἕσπερον καὶ Φωςφόρον τὸν αὐτὸν εἰπεῖν, ὥς φησι Παρμενίδης so korrigirt und interpretirt wissen, als ob selbst das Anrecht auf die Identificirung von Morgen- und Abendstern zwischen Pythagoras und Parmenides schwanke (Doxogr. S. 492 Anm. b, 6). Hierüber ließe sich indeß noch debattiren.*) Aber unzweifelhaft ist, daß den alten jonischen Philosophen die Zahl der Wandelsterne noch unbekannt war. Auch lange nach Pythagoras, bei Anaxagoras und Demokrit, sehen wir die Lösung des großen Problems, die Planeten von den Fixsternen zu sondern, noch wenig gefördert (vgl. unten S. 22). Man unterschätze nur nicht die Schwierigkeit der Sache! Auch Pythagoras wird sie nicht bewältigt haben. Und gesetzt, er hätte von Andern, etwa in Aegypten, Näheres gehört, so müßten wir betroffen seyn, bei Parmenides, der doch dem Wissen des Pythagoras ziemlich nahe gestanden zu haben scheint, so ganz und gar nicht auf eine Andeutung zu stoßen (Aet. II, 15).

Zum Schlusse sey noch auf einen Umstand hingewiesen, welcher dem ganzen, bisher entwickelten altpythagoreischen Welt-

---

*) Die Kontroverse könnte analog liegen wie oben S. 9.

system sich von selbst anpaßt und es daher stützt und zur Annahme empfiehlt. In dem Kosmos des Philolaus ist eigentlich die Dreitheilung auffallend, wonach zuoberst der ὄλυμπος, dann der κόσμος vom Saturn herab bis zum Monde und zuletzt der οὐρανός kommen soll, τὸ ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περίγειον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως (Aet. II, 7). Man fragt: gehört das Stück von der Erde bis zum Centralfeuer auch zum οὐρανός, zur Sphäre des veränderlichen Entstehens? Dem widerspricht doch die göttliche Natur des Centralfeuers. In dieser Dreitheilung erkennen wir nun einen Nachklang und Rest des alten Systems, bei welchem sie sich ungesucht darbietet, da ja bei ihm die Erde das Centrum bildet. Für dieses alte System, wie wir es eben kennen lernten, hatte die Zusammenfassung der mittleren Region unter dem Namen κόσμος auch ihre leichterklärliche Bedeutung; in sie gehörten alle Sterne mit abweichender Bewegung, deren einige man schon beobachtet hatte, ohne daß man aber darum ihre Zahl für abgeschlossen und ausgemacht halten zu dürfen gewähnt hätte.

7. Xenophanes.

Neben der ionischen Schule Kleinasiens und den Pythagoreern Italiens entwickelte sich in diesem letzteren Lande die Philosophie der Eleaten. In der Astronomie weisen sie ganz und gar keinen Fortschritt gegenüber jenen andern älteren oder gleichzeitigen Forschern auf. Es geschieht daher lediglich im Interesse der Vollständigkeit, daß wir hier mit kurzen Worten ihrer gedenken: soll das Gesammtbild vom Gange der kosmischen Wissenschaft sich wirkungsvoll darstellen und vertiefen, so darf kein größeres Stück desselben leer gelassen und vernachlässigt werden.

Der Standpunkt des Xenophanes charakterisirt sich hinreichend allein durch die Thatsache, daß er die Erde nach unten im Unendlichen wurzeln läßt (Aet. III, 9). Erinnern wir uns der chronologischen Ordnung: vorausgegangen sind Thales, Anaximander, Pythagoras; Heraklit ist also nicht der einzige,

auch nicht der erste, welcher der wichtigsten kosmischen Errungenschaft jener Zeit abtrünnig wurde! Die Erde ist mithin nach Xenophanes von unendlicher Ausdehnung und weder von Luft noch vom Himmel umfaßt (Hippol. I, 14. Plut. strom. 4, [Doxogr. S. 580, 17]). Der Mond ist eigentlich überflüssig, die Sonne dagegen dient der Entstehung und Erhaltung der Welt und ihrer belebten Wesen (Aet. II, 30). Für die ins Unendliche sich ausbreitende Erde mochte es nun rathsam erscheinen, nicht nur eine Sonne aufzustellen, — gleichsam ihr Wohl und Wehe, ihre Existenz nicht bloß auf ein Auge zu setzen. Aus diesem Grunde wohl theilte Xenophanes die Erde in Streifen, von denen jeder im Besitz besonderer Sonnen und Monde sey.*) Die Gestirne galten ihm als flammende Wolken, welche an jedem Tage aufleben, indem sie beim Aufgange sich entzünden, beim Untergang verlöschen (Aet. II, 13. Plut. strom. 4, [Doxogr. S. 580, 18]). Selbstverständlich bewegen sie sich sämmtlich nicht um die Erde in einer Kreisbahn, sondern über der Ebene der Erde hin, wobei der Schein einer Kreisbewegung nur durch den Abstand (welcher in der Ferne kleiner erscheint) bewirkt wird; ausdrücklich bezeugt ist diese Weise der Bewegung freilich nur von der Sonne (Aet. II, 24). Auch der Mond ist eine feurige Wolke (Aet. II, 25), demnach selbstleuchtend (Aet. II, 28), und er erlischt auch zur Zeit des Neumondes (Aet. II, 29). Desgleichen ist die Sonne ein brennendes Gewölk feuchter Ausdünstungen (Aet. II, 20), welches bei Verfinsterungen erlischt (Aet. II, 24). Xenophanes spricht dabei auch von vollständigen Eklipsen, sodaß der Tag sich zur Nacht verdunkle, und fügt eigenthümlicher Weise die Erzählung hinzu, daß sogar Sonnenfinsternisse von der Dauer eines ganzen Monats vorkämen, wobei der Sonnendiskus nach einem andern Abschnitt der Erde sich entferne. Martin traf wohl das Rechte, als er vermuthete,**) daß Xenophanes durch derartige Finsternisse seine Hypothese von

*) Aet. II, 24. Die Streifen heißen κλίματα, ἀποτομαί oder ζῶναι.

**) Mémoires de l'acad. des inscript. et belles-lettres, 1879, XXIX, 2, S. 146.

Erdüberfluthungen habe stützen wollen. Lehrte er doch, die Erde, der Urstoff aller Dinge (Aet. I, 3), habe sich früher in einem schlammigen Zustand befunden, wo Festes und Flüssiges gemischt gewesen sey, wie die Abdrücke von Wasserthieren mitten in Steinen bewiesen. So werde auch die Erde vom Meere wieder aufgelöst werden und darauf das Entstehen von neuem stattfinden (Hippol. I, 14).

Martin unterwirft einzelne Punkte dieses Systems einer näheren Kritik, um zu zeigen, que de grands philosophes peuvent émettre en astronomie des opinions puériles ou extravagantes und daß Xenophanes zu dieser Klasse gehöre (a. a. O. S. 161). Es bedarf wohl aber nicht erst eines eingehenden Nachweises dafür, daß unserm Philosophen in Rücksicht auf Astronomie ein Ehrenplatz nicht zukomme.

8. Parmenides.

Auch Parmenides aus Elea, der Schüler des Vorigen, erweist sich nicht als besonders hervorragend auf kosmischem Gebiete. Ja wir verstehen eigentlich nicht recht, wie derselbe überhaupt neben seiner Lehre vom wahren Seyn auch die Welt der Erscheinungen bestehen lassen und behandeln konnte, zumal er doch das dieselbe vermittelnde Erkenntnißvermögen, die sinnliche Wahrnehmung, als trügerisch hinstellte. Uns kann dies nur als Inkonsequenz erscheinen, und wir dürfen darin eine Koncession an die Zeit erblicken, deren mächtige Strömung auf die Astronomie hin nicht zu verkennen ist. Diese unwiderstehliche Gewalt riß den Parmenides auch weg von dem einsamen Standpunkt seines Lehrers. Vielleicht war es insonderheit pythagoreischer Einfluß, der den spekulativen Kopf den Errungenschaften der vorausgegangenen Generationen unterwarf (vgl. oben S. 9 und 11).

Parmenides dachte sich die Welt der Erscheinungen als eine (Aet. II, 1), kugelförmig und hervorgegangen aus zwei Elementen, dem heißen, leuchtenden, leichten Feuer und der kalten, dunklen, schweren Erde, von welchen das erstere zugleich das bewegende,

schaffende, das letztere dagegen das leidende, stoffliche Princip vorstellt (Aet. I, 3 [nach Theodoret, Doxogr. S. 284]. Diog. L. IX, 22. Hippol. I, 11). Umschlossen wird sie von einer Hülle, welche fest ist wie eine Mauer. Der Raum innerhalb dieses Umkreises theilt sich in sogenannte *στεφάναι*, die einander umfassen, also in Kugelschalen. Die Anordnung derselben ist nicht recht klar überliefert. Wir lesen nämlich bei Aet. II, 7: *καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας* (scil. *στεφάνας*) *τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ᾽ ᾧ πυρώδης στεφάνη, καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν, περὶ ὃ πάλιν πυρώδης*. Zeller, Philos. d. Gr. I[4], S. 525, 2 dürfte hinter *πασῶν* richtig ergänzt haben *στερεὸν ὑπάρχειν*; aber unter dem das Centrum umschließenden *πυρῶδες* ohne Weiteres die die Erde umfassende Luft zu verstehen, ist doch bedenklich. Sehen wir davon zunächst ab, so läßt sich das Uebrige leicht und einleuchtend kombiniren. Am besten gehen wir aus von Aet. II, 15, wonach Parmenides die erste (d. i. oberste) Region der Venus zuertheilte: sie befinde sich im Aether (unter dem Firmament). Dann folge die Sonne und darunter die Sterne *ἐν τῷ πυρώδει, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ*, vgl. Aet. II, 11. Damit stimmt der Anfangspassus obiger Stelle (Aet. II, 7), welcher berichtet, daß abgesehen vom Firmament eine *στεφάνη* .. *ἐκ τοῦ ἀραιοῦ* (der Aether) und eine *στεφάνη ἐκ τοῦ πυκνοῦ* (die Erde) auseinanderzuhalten seyen, zwischen denen sich *μικταὶ ἄλλαι ἐκ φωτὸς καὶ σκότους* befänden. Galen (c. 50) hat also seine Quelle Plutarch nicht recht kompilirt, wenn er aufzählt: *πρῶτον πῦρ, εἶτα αἰθέρα, μεθ᾽ ὃν ἀέρα, μεθ᾽ ὃν ὕδωρ*; Aether und Feuer haben bei ihm ihre Orte vertauscht. Wir sehen demnach als Umfassung das feste Firmament, unter ihm Schichten von stufenweis abnehmender Temperatur und zunehmender Dichtigkeit, zunächst den Aether mit der Venus und Sonne, dann das *πυρῶδες* oder den *οὐρανός*, dann die Luft und das Wasser, bei Aet. II, 7 als *περίγεια* zusammengefaßt, endlich im Centrum die Erde. Die Luft sonderte sich von der Erde ab als eine Ausdünstung derselben (Aet. II, 7), und jene Angabe: *περὶ ὃ* (scil. *τὸ μεσαίτατον*, die Erde) *πυρώδης* geht

also wohl auf die Zeit, als die Luft noch nicht sich gebildet hatte, falls nicht etwa unter τὸ μεσαίτατον die Erde sammt den περίγεια zu verstehen ist.

Von den gemischten Schichten ist die mittlere die wichtigste; von ihr stammt alle Bewegung und Ordnung. Sie heißt οὐρανός und enthält die (Fix-) Sterne, d. i. verfilzte Feuermassen (Aet. II, 13); an ihrer unteren Grenze zieht sich die Milchstraße hin, indem durch die Mischung des πυκνόν und ἀραιόν eine milchweiße Farbe sich ergiebt (Aet. III, 1). Aus der Milchstraße sonderten sich Sonne und Mond ab, wobei jener der leichte, heiße, diesem der dichte Bestandtheil zufiel.*) Die Sonne steht etwas weiter von der Erde entfernt als die Milchstraße (Aet. II, 15), den Mond dagegen werden wir uns wohl etwas unterhalb dieser Schicht zu denken haben, wenn auch nicht sehr weit von der Sonne abstehend, da Parmenides beide an absoluter Größe einander gleichsetzte (Aet. II, 26). Der Mond ist also ebenfalls feurig, doch ist sein Eigenlicht wegen des dem leuchtenden Element beigemischten dunklen Bestandtheils schwach, und den Hauptglanz empfängt er von der Sonne (Aet. II, 26 und 30). Die Erde hielt Parmenides für sphärisch, ihr Ort sey das Centrum (Diog. L. VIII, 48. IX, 21); an dieser Stelle verbleibe sie in Ruhe, weil sie bei dem gleichen Abstand nach allen Seiten in keiner Richtung eine besondere Anziehung empfange (Aet. III, 15). Bei der Eintheilung derselben in bewohnte und unbewohnbare Zonen schloß sich Parmenides wahrscheinlich ganz dem Pythagoras an (Aet. III, 11 vgl. III, 14).

9. Anaxagoras.

Das Leben der Männer, welche uns bisher beschäftigten, entfällt im Allgemeinen auf das sechste Jahrhundert. Ihre in

*) Aet. II, 20. Wäre es nicht eigentlich eine billige Anforderung an Konformität, daß sich die Milchstraße kugelförmig über den ganzen Himmel ausbreiten sollte? Diesem Skrupel ließe sich indeß leicht mit der Hypothese begegnen, daß der größte Theil jener Grenzschicht sich eben zu Sonne und Mond zusammengeschlagen habe, sodaß also von der anfänglichen Kugelschale nachher nur noch ein reifförmiger Streifen übrig blieb.

den Grundzügen übereinstimmenden Ansichten über den Bau des Weltalls erfahren auch im fünften Säculum noch nicht sogleich eine principielle Umgestaltung. Anaxagoras von Klazomenä ist der erste, welcher uns in dieser Zeit entgegentritt; seine Geburt setzt man mit Wahrscheinlichkeit in das erste Decennium des Jahrhunderts. Bekannt ist, daß dieser Philosoph zwischen den beiden Extremen des altjonischen Hylozoismus, welcher in all dem bunten Wechsel der uns umgebenden Welt Abwandlungen eines veränderungsfähigen Urstoffes erblickte, und der Theorie der Eleaten, welche Werden, Bewegung und Vielheit in Abrede stellten und nur eine ruhende, stetige Einheit gelten lassen wollten, einen Mittelweg anzubahnen unternahm. Er acceptirte die qualitative Unveränderlichkeit des Seyns, nahm aber eine Vielheit, eine unendliche Fülle solcher konstanten, unendlich kleinen Elemente an. Sämmtlich von einander verschieden bildeten sie, so lehrte er, anfangs eine unbestimmte Mischung von Feuchtem und Trocknem, Warmem und Kaltem u. s. w. Erst durch den Umschwung sonderten sich unterscheidbare Einzeldinge aus, indem σπέρματα ähnlicher Beschaffenheit stellenweise in größerer Menge zusammentraten und dadurch über die andern die Oberhand erhielten (Fragm. 4 Mullach und 6 gegen Ende). Den Umschwung der anfangs ruhenden Masse gründete er auf ein zweites Princip, den νοῦς, in welchem er die beiden Fähigkeiten, Erkenntniß zu haben und Bewegung hervorzubringen, verband, ohne ihn jedoch ganz immateriell aufzufassen (Fragm. 6). Es ist nun äußerst interessant, diesem Weltentstehungsbilde zur genaueren Betrachtung etwas näher zu treten. Der vom νοῦς hervorgebrachte Umschwung wird nämlich vorzüglich auf die Bewegungen der Gestirne bezogen (ebendaselbst). Dabei haben wir aber von jetzigen Verhältnissen zu abstrahiren; denn anfangs geschah, so behauptete Anaxagoras, diese Umdrehung parallel dem Horizont in Form einer regelmäßigen Kuppel, sodaß also Pol und Zenith zusammenfielen, mithin die Neigung des ersteren gegen Norden und auch die Schiefe der Bahnen der Wandelgestirne noch nicht bestanden (Diog. L. II, 9). Spindel-

förmig rotirte demnach ursprünglich alles in ungestörten Zirkeln um eine auf der Erde senkrechte Linie als Achse. Lesen wir nun, daß der *νοῦς* zuerst von einem kleinen Bezirke aus begonnen habe umzudrehen, die Rotation aber dann weiter fortgeschritten sey und noch weiter fortschreiten werde (Fragm. 6), so kombiniren sich die Nachrichten von selbst zu dem Schlusse, daß die Angriffsstelle für die Weltvernunft der Himmels-Nordpol gewesen sey.*)

Jene Rotation führte zugleich eine Sonderung herbei, indem sich die schwereren Theile mehr nach innen, die leichteren nach außen vereinigten (Fragm. 6). Hauptsächlich unterscheiden sich vier Schichten, Aether, Luft, Wasser und Erde (Diog. L. II, 8). Der Erdkörper ist flach, daher vermag ihn die Luft in der Mitte des *κόσμος* freischwebend zu tragen (Hippol. I, 8). Trotz dieser flachen Gestalt hält sich das Meer auf seiner Oberfläche, weil diese Lage der Schwere des Wassers entspricht (Diog. L. II, 8). Die Geschwindigkeit der Kreisbewegung war über alle Maßen groß (Fragm. 11); daher riß der Wirbel Erdmassen mit sich fort, welche am feurigen Aether glühend geworden als Gestirne gesehen werden.**) Als solche kreisen sie nun von Osten nach Westen (Aet. II, 16). Anfänglich horizontal rotirend senkte sich der Himmel, und zwar von selbst, erst nachdem bereits lebendige Wesen entstanden waren, — wahrscheinlich zu dem Zwecke,

---

*) Um so auffallender ist es, daß außer Martin (mémoires de l'acad. des inscript. et belles-lettres XXIX, 2 S. 176) noch niemand eine ähnliche Vermuthung ausgesprochen hat. Offenbar traute man derartige exakte Kenntnisse jenen frühen Zeiten überhaupt nicht zu. Dem entgegen müssen wir es vielmehr unentschieden lassen, ob Anaxagoras den Pol zuerst bezeichnet habe. Vielleicht gebührt dieses Verdienst einem Früheren, am Ende sogar dem Thales schon, welcher ja die Aufmerksamkeit der Griechen auf das für die damalige Schifffahrt wichtige Sternbild des kleinen Bären in der Nähe des Poles lenkte; vgl. Achilles ad Arati phaen. 1. Schol. ad Arati phaen. v. 27 und 29. Schol. ad Iliad. 18, 487. Strabo, I, 1, 6.

**) Aet. II, 13. Hiernach sind es die festen Massen der Gestirne selbst, welche glühend wurden und nun leuchten. Nach Plut. Lysand. c. 12 wäre es dagegen nur der Aether, gegen den sie antreiben und der sich um sie herum bricht (etwa wie das Wasser am Vordertheil eines Schiffes), von welchem das Licht herrührt.

damit einige Gegenden unbewohnbar, andere aber bewohnbar würden, je nachdem ihr Klima sich dadurch heiß oder kalt oder gemäßigt gestaltete (Aet. II, 8). — Die größte Entfernung haben die Sterne; sie bewegen sich also, wo der Aether am reinsten ist. An Licht und Wärme übertreffen sie demnach die übrigen Himmelskörper, doch schwächt beides ihre große Entfernung von uns (Hippol. I, 8). Näher steht die Sonne, eine glühende Steinmasse, größer als der Peloponnes (Diog. L. II, 8. Aet. II, 21. Vgl. auch unten S. 23). Den kleinsten Abstand von der Erde hat — abgesehen von einigen dunkeln, ganz unsichtbaren Körpern, von deren Verwendung alsbald die Rede seyn wird — der Mond (Hippol. I, 8), dessen Größe Anaxagoras jedenfalls auch nicht gering veranschlagte, da er ihm Ebenen, Berge und Schluchten beilegte.*) Auch dieser Himmelskörper besitzt eigenes Licht; wenigstens ist es bezeugt, daß Anaxagoras sich seinen Zustand glühend dachte (Aet. II, 25. Hippol. I, 8). Lesen wir nun aber an andern Stellen, daß der Mond von der Sonne erleuchtet werde (Aet. II, 28), so ersehen wir daraus, daß unter dem Eigenlicht lediglich der schwache Schimmer der von der Sonne abgewandten Hälfte des Mondkörpers zu verstehen sey.**) Die dunklen Flecke auf der andern Hälfte bezog Anaxa-

*) Aet. II, 25. Hippol. I, 8. Nach Diog. L. II, 8 gäbe es auch Häuser auf dem Monde, eine Nachricht, auf Grund deren man auch das seltsame Frg. 10 auf den Mond bezogen hat. Uns muß dies gemäß der glühenden Beschaffenheit des Gestirns fraglich erscheinen. Die Größe des letzteren setzte Anaxagoras nach Plut. d. fac. in orb. lun. c. 19 der des Peloponneses gleich; theophrasteische Beläge fehlen uns hierfür indeß.

**) Olympiod. comm. in Aristot. meteor. p. 15, b erinnert zum Vergleich an den matten Schein glimmernder Kohlen. Beiläufig sey erwähnt, daß nach Plat. Crat. 409 A Anaxagoras auch das Eigenlicht des Mondes von der Sonne herleitete und gleichsam eine Nachwirkung der zeitweisen Bestrahlung durch die letztere seyn ließ. — Vielleicht geht auch der Satz bei Hippol. I, 8 *ἔτι δὲ οὐχ ὁμοίως θερμὰ* (lies *θερμή*!) *τῷ ἡλίῳ διὰ τὸ χώραν ἔχειν ψυχροτέραν* auf den Mond. Nach dem überlieferten Texte wäre vielmehr *τὰ ἄστρα* als Subjekt zu suppliren; aber wir können die Sterne, welche doch die höchsten Regionen inne haben, also im reinsten Aether sich befinden, eine kältere Umgebung haben als die Sonne? Um die angegebene Beziehung herzustellen, genügt es, den nächstfolgenden Satz *εἶναι ... ἡμῶν* voranzusetzen.

goras auf die ungleichen Bestandtheile, aus welchen das Gestirn gemischt sey; die dunklen Massen würden nämlich schwächer erleuchtet (Aet. II, 30). Die Sonnenfinsternisse träten ein, indem zuweilen zur Zeit des Neumondes der nicht erleuchtete Mond die Sonne verdecke, — die Verfinsterungen des Mondes, wenn die Erde zwischen ihm und der Sonne sich befinde oder einer jener dunklen Körper unter ihm vorüberziehe. Die Phasen des Mondes ergäben sich dagegen durch seine Stellung zur Sonne, indem letztere, je näher er ihr komme, um so weniger seine ganze uns zugekehrte Seite erleuchten könne.*) Hieraus folgt mit Nothwendigkeit, daß Anaxagoras dem Mond die Gestalt einer Kugel gab.**) Denn wäre er eine gebirgige Platte, so ist nicht abzusehen, wie unser Philosoph die wechselnden Erscheinungen desselben auf eine so einleuchtende Weise habe erklären können, als von ihm rühmend anerkannt wird.***) Die τροπαί von Sonne und Mond haben ihren Grund in dem Gegendruck der Luft, welche, von den Gestirnen selbst zusammengepreßt, durch die Verdichtung die Kraft dazu erhält; sie ereignen sich beim Monde öfter als bei der Sonne infolge seiner kälteren Umgebung, welche schwerer zu überwinden

---

Offenbar verstand der Autor die beiden Fakta des Eigenlichtes und der Erleuchtung durch die Sonne nicht zu kombiniren, daher sein Irrthum. Vergl. auch S. 22 **.

*) Aet. II, 29. Hippol. I, 8. — Zu der Annahme dunkler Körper unter dem Monde war Anaxagoras dadurch veranlaßt, weil er den Erdschatten mit der Milchstraße identificirte, vgl. unten S. 22; jede Mondfinsterniß nämlich, welche nicht innerhalb der Milchstraße sich ereignete, verlangte alsdann einen andern Erklärungsgrund als das Zwischentreten der Erde.

**) Fälschlich bezeichnet schol. ad Apoll. Rhod. I, 498 den Mond als πλατεῖα χώρα; das Adjektivum ist sicher des Scholiasten eigenmächtiger, unrichtiger Zusatz.

***) Hippol. I, 8. Vgl. Plut. Nic. 23. de fac. in orb. lun. 16. Die Unebenheiten der Mondoberfläche benützte also Anaxagoras nicht zur Erklärung der Phasen. Auch bei der Darlegung der Entstehung der dunklen Flecke scheinen sie nur eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben, Aet. II, 30. Wir müssen daher wohl annehmen, daß Anaxagoras die Schattengrenzen auf der Mondkugel bei theilweiser Beleuchtung schärfer beobachtet und deren stellenweis gebrochenen Verlauf durch Berge und Thäler motivirt habe.

ist.*) Wie die Abweichungen der Planeten von dem regelmäßigen Kreislauf zustande kommen, darüber fehlen uns Berichte; doch ist wohl kaum zu zweifeln, daß auch hier der Widerstand der Luft den Erklärungsgrund abgab. Die Meteorsteine sind niederfallende, abgerissene Bruchstücke der Gestirne.**) Die Sternschnuppen dagegen haben keinen erdartigen Kern; sie sind vielmehr Aetherteile, welche bei der Bewegung der Sphäre funkenartig abspringen und daher auch bald verlöschen (Aet. III, 2. Hippol. I, 8. Diog. L. II, 9).

Eigenthümliche Vorstellungen hatte Anaxagoras über das Wesen der Kometen und der Milchstraße. Die specielle Veranlassung zur Aufstellung einer bestimmten Hypothese über die ersteren war wohl das Erscheinen eines Schweifsterns von Westen her um dieselbe Zeit, als der Meteorstein von Aegospotamoi fiel (Aristot. meteor. I, 7. S. 344 b 31). Anaxagoras erklärte nun die Kometen für ein Zusammentreffen von zwei oder mehreren Planeten, wobei die von ihnen ausgehenden Strahlen sich sammeln oder vereinigen.***) Der Wortlaut der uns hiervon berichtenden Stellen ist an sich nicht ganz klar. Es bleibt nämlich ungewiß, ob Anaxagoras eine bloße Vereinigung der Strahlen annahm etwa entsprechend dem Verhältniß der Aehren in einer Garbe, oder ob er die Verstärkung des Lichtes so zu sagen auf Spiegelreflexion basirte.†) Ungleich

*) Aet. II, 23. Hippol. I, 8. *τροπὰς δὲ ποιεῖσθαι καὶ ἥλιον καὶ σελήνην ἀπωθουμένους ὑπὸ τοῦ ἀέρος. σελήνην δὲ πολλάκις τρέπεσθαι διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κρατεῖν τοῦ ψυχροῦ.* Der letzte Satz enthält offenbar nicht einen neuen, zweiten Grund für die Mondtropen, sodaß sonst der Luftdruck, oftmals aber die Kälte das Gestirn veranlassen sollte, sich zu wenden; dann würden wir ja auch erwarten: *σελήνην δὲ καὶ* u. s. w.

**) Diog. L. II, 10; vgl. Plin. hist. nat. II § 149 und Aristot. meteor. I, 7 S. 344 b 31. Die Zuthat in den beiden ersten Stellen, daß Anaxagoras den Fall jenes berühmten großen Meteors von Aegospotamoi vorausgesagt habe, braucht uns nicht zu beirren; sie charakterisirt nur die Sachkenntniß der Kompilatoren.

***) Aet. III, 2 *Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος σύνοδον ἀστέρων δυοῖν ἢ καὶ πλειόνων κατὰ συναυγασμόν.* Diog. L. II, 9 *τοὺς δὲ κομήτας σύνοδον πλανητῶν φλόγας ἀφιέντων.*

†) Das erstere schlösse sich vielleicht enger an die eben citirten Notizen an; vgl. auch Aristot. meteor. I, 6. S. 342 b 27. Alexand. Aphrod. in Aristot,

wichtiger aber als die Entscheidung dieser offenen Frage ist für uns die Bemerkung, daß Anaxagoras demnach über die Anzahl der Planeten wohl noch sehr im Unklaren war. In der Folgezeit adoptirte man zumeist ihre Fünfzahl. Hätte unser Philosoph auch angenommen, daß ihrer nicht mehr wären, so hätte er sich über deren Bahnen schon soweit informiren können und müssen, daß er die Richtigkeit jener Hypothese einsah.*) — Die Milchstraße betrachtete er als den Schatten der Erde am Himmel; an dieser Stelle würden nämlich die Sterne nicht von der unterhalb der Erde befindlichen Sonne bestrahlt.**) Auch aus dieser Theorie ersehen wir, daß wir uns von den astronomischen Kenntnissen eines Anaxagoras keine übertriebenen Vorstellungen machen dürfen. Seine Auffassung der Milchstraße bezeichnete schon Aristoteles als unmöglich: „denn die Sonne wechselt ihren Ort, folglich müßte auch der Erdschatten fort-

---

meteor. ed. Ven. 1527 S. 78 und 79. Das letztere überliefert dagegen Schol. ad Arat. phaen. 1091.

*) Beigelegt wird die Kenntniß der fünf Planeten dem Anaxagoras bei Olympiodor comm. in Aristot. meteor. S. 11 a. Doch wer wird einem Berichterstatter glauben, nach dessen Aussage jener Denker die Kometen für ein „kreisförmiges Zusammentreffen" der fünf Planeten ausgegeben hätte?

**) Aet. III, 1. Hippol. I, 8. Diog. L. II, 9. Die Sache ist seltsam genug: ein heller Erdschatten! An den angezogenen Stellen und auch sonst suchen wir vergeblich einen Fingerzeig zur Lösung des Räthsels, ausgenommen etwa Aristot. meteor. I, 8. 345 a 25 *οἱ δὲ περὶ Ἀν. καὶ Δημόκριτον φῶς εἶναι τὸ γάλα λέγουσιν ἄστρων τινῶν. τὸν γὰρ ἥλιον ὑπὸ τὴν γῆν φερόμενον οὐχ ὁρᾶν ἔνια τῶν ἄστρων. ὅσα μὲν οὖν περιορᾶται ὑπ' αὐτοῦ, τούτων μὲν οὐ φαίνεσθαι τὸ φῶς (κωλύεσθαι γὰρ ὑπὸ τῶν τοῦ ἡλίου ἀκτίνων)· ὅσοις δ' ἀντιφράττει ἡ γῆ ὥστε μὴ ὁρᾶσθαι ὑπὸ τοῦ ἡλίου, τὸ τούτων οἰκεῖον φῶς φασιν εἶναι τὸ γάλα.* Doch auch dies befriedigt nicht: wie, fragen wir, vermag das Sonnenlicht das Eigenlicht der Sterne zu hindern? Verstärkt es doch das Eigenlicht des Mondes. Offenbar läßt sich dieser gegensätzliche Einfluß nur durch die Annahme erklären, daß das Sonnenlicht dem Anaxagoras für kühler galt als das der Sterne, dagegen für heißer als das des Mondes. Wie nämlich z. B. kaltes Wasser durch laues erwärmt, heißes dagegen durch ebendasselbe abgekühlt wird, so konnte unter der angegebenen Voraussetzung auch Anaxagoras dem Sonnenlicht jene entgegengesetzten Wirkungsweisen zuschreiben. (Wir sehen hierbei zugleich unsere Bemerkung auf S. 19 ** bestätigt.)

rücken, während die Milchstraße thatsächlich ihre Lage zu den Fixsternen nicht verändert" (meteor. a. a. O.). Und ferner: welche Gestalt müßte die Erde haben? Die Milchstraße ist ein nicht eben breiter Streifen; sollte die Erde einen derartigen Schatten werfen, so müßte sie offenbar doch wohl selbst diese Form haben, sodaß sie etwa einem Brett gliche. In diesem Falle sind aber die wechselnden Stellungen der Milchstraße zum Horizont unbegreiflich. Denn denken wir uns die Langseite der Erde z. B. von Norden nach Süden gerichtet, so erstreckt sich zwar zuweilen auch die Milchstraße in derselben Richtung, manchmal aber geradezu rechtwinklig entgegengesetzt von Westen nach Osten. — Aristoteles macht von seinem astronomischen Standpunkt aus auch den Einwand, daß die Sonne größer als die Erde, ihr Abstand ja aber vielmal kleiner sey als der der Fixsterne von uns, sodaß also der Erdschatten nur einen kleinen Kegel bilde, welcher gar nicht bis zu diesen hinanreichen könne (Aristot. meteor. I, 8. S. 345 b 1). Doch ist sonst nicht überliefert, wie sich Anaxagoras diese Größenverhältnisse gedacht habe; aus seiner haltlosen Hypothese über die Entstehung der Milchstraße können wir aber offenbar umgekehrt hierfür keinen sichern Schluß ziehen.

10. Empedokles.

Schließlich möge noch der wenig jüngere Zeitgenosse des Anaxagoras, Empedokles, hier eine kurze Besprechung finden. Den Primärzustand des Weltalls dachte sich dieser ähnlich wie Anaxagoras als eine Masse aus kleinsten Elementartheilen, gleichsam aus Elementen der Elemente (Aet. I, 13 und 17), welchen Entstehen und Vergehen fremd ist und nur räumliche Verschiebung und verschiedene Anordnung zukommt (Aet. II, 24). Ihre bewegenden Kräfte *φιλία* und *νεῖκος* ließen daraus die Welt entstehen, indem zuerst der Aether sich absonderte, dann das Feuer, weiter die Erde, darauf das Wasser, gleichsam von der Erde ausgeschwitzt (Aet. III, 16), und die Luft (Aet. II, 6. Plut. strom. 10 [Doxogr. S. 582, 5]). Der Kosmos setzt sich

also zusammen aus Schichten der vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer (Aet. I, 3. Diog. L. VIII, 76), welche jedoch sich nicht streng sondern, vielmehr in einander übergreifen (Aet. II, 7). Diese Welt ist aber nur ein geringer Theil des Alls, während die übrige Masse im Urzustande verblieb (Aet. I, 5). Es könnte demnach auch mehrere Welten geben, doch leugnete Empedokles deren thatsächliches Vorhandenseyn (Aet. II, 1). Dieser Kosmos nun ist — seltsamer Weise — eiförmig, breiter als hoch (Aet. II, 31 vgl. II, 2). Der ihn umschließende Himmel bildet eine feste Hülle, indem Luft, vom Aether gleichsam geschmolzen, krystallartig erhärtete (Aet. II, 11. vgl. II, 6. Diog. L. VIII, 77). Eine Hälfte desselben ist mit Feuer (d. i. Licht) angefüllt, die andere mit einer Mischung von Luft und einem geringen Bestandtheil Feuer; so entsteht bei der Umdrehung der Wechsel von Tag und Nacht (Plut. strom. 10 [Doxogr. S. 582, 8]. Aet. II, 11). Die Rotation des Himmels ergab sich durch die verschiedene Druckvertheilung infolge der Absonderung des Feuers nach der einen Hälfte zu (Plut. a. a. O. [S. 582, 10]) und hat erst sehr allmählich ihre jetzt so beträchtliche Geschwindigkeit erreicht (Aet. V, 18). Die Sonne ist kein selbständiger feuriger Körper, sondern nur der Reflex der Lichthemisphäre am Firmament, also nur ein Phänomen wie der von einer Wasserfläche zurückgestrahlte Schein.*) Befremdlich möchte es uns erscheinen, daß gleichwohl die Verschiebung des Himmelspoles aus dem Zenith, mit welchem er anfangs zusammenfiel, auf die Sonne zurückgeführt wird,**) und daß die Tropen der Sonne in einer Weise behandelt werden, als ob sie ein realer Körper wäre.***) Wir würden statt dessen

---

*) Plut. strom. 10. (Doxogr. S. 582, 11.) Auch Aet. II, 20, wo aber nur der letzte Theil aus Theophrast genommen ist, vgl. Diels S. 52 f. Vgl. Aet. II, 11. Welche Kombination und Veranlassung der Größenbestimmung bei Aet. II, 21 ἴσον τῇ γῇ τὸν κατὰ τὴν ἀνταύγειαν (ἥλιον) zu Grunde liege, bleibt unbestimmt.

**) Aet. II, 8 τοῦ ἀέρος εἴξαντος τῇ τοῦ ἡλίου ὁρμῇ ἐγκλιθῆναι τὰς ἄρκτους u. s. w.

***) Aet. II, 23 ὑπὸ τῆς περιεχούσης αὐτὸν σφαίρας κωλυόμενον ἄχρι παντὸς εὐθυπορεῖν καὶ ὑπὸ τῶν τροπικῶν κύκλων.

erwarten, daß die beiden Hemisphären des hellen Feuers und der dunklen Luft ihre Lage änderten,*) während die Sonne lediglich gleichsam als Fokus spontan immer in der Mitte der Lichthälfte sich zeigte, also unweigerlich die Wendungen dieses Reflektors mitmachte. In der That verlautet bei der Erklärung des Wechsels von Winter und Sommer nichts von der Sonne, vielmehr ist dabei nur von einer Verschiebung der beiden Hemisphären die Rede.**) Dieser Wechsel der Jahreszeiten deckt sich ja aber mit den Tropen der Sonne. Wir können daher wohl unbedenklich obige Angabe über die Neigung des Kosmos dahin korrigiren, daß wir darin die Sonne durch die ganze Lichthalbkugel ersetzen; um so leichter dürfen wir dann auch die Notiz über die Sonnenwenden auf sich beruhen lassen. — Den diskosförmigen (Aet. II, 27. Diog. L. VIII, 77) Mond läßt Empedokles aus Luft hervorgegangen seyn, welche vom Feuer ergriffen und geschmolzen, nachher erstarrt sey wie Hagel.***) Wahrscheinlich glaubte er ferner, daß derselbe in halb so großer Entfernung die Erde umkreise als die Sonne (Aet. II, 31, vgl. Diels S. 63), daher es denn auch heißt, die letztere übertreffe ihn an wirklicher Größe (Diog. L. VIII, 77). Erleuchtet wird der Mond von der Sonne (Aet. II, 28. Plut. strom. 10 [Doxogr. S. 582, 14]); er strahlt demnach nicht in eignem Glanze und vermag bei seiner geringeren Entfernung vortretend die Sonne zu verfinstern (Aet. II, 24). Die übrigen Sterne sind Feuermassen, welche die Luft (also die Nachthemisphäre) aus dem *πυρῶδες* gleichsam abfing und nach außen drückte, wobei sie theils dem Firmament anhafteten (Fixsterne), theils ihre freie

---

*) Als Ursache dieser Veränderung könnte die in den Elementen liegende *ἀνάγκη* (Aet. I, 26) eintreten.

**) Aet. III, 8 *Ἐμπεδ. καὶ οἱ Στωικοὶ χειμῶνα μὲν γίνεσθαι τοῦ ἀέρος ἐπικρατοῦντος τῇ πυκνώσει καὶ εἰς τὸ ἀνωτέρω βιαζομένου, θερείαν δὲ τοῦ πυρός, ὅταν εἰς τὸ κατωτέρω βιάζηται.*

***) Aet. II, 25. Plut. strom. 10 (Doxogr. S. 582, 12); auch das Krystallfirmament bildete sich in dieser Weise.

Bewegung bewahrten (Planeten) (Aet. II, 13. Plut. strom. 10 [Doxogr. S. 582, 7]).

Hiermit ende die Aufzählung; nicht als ob ich in dem Irrthum befangen wäre, nun zu einem Abschluß gelangt zu seyn. Vielmehr war es mit ein Ziel dieser Arbeit, und nicht ihr geringstes Ziel, nachzuweisen, daß die Astronomie bei den Griechen in einem beständigen, steten Fortschreiten oder doch wenigstens Fortstreben begriffen war, daß sich ihre Entwicklung als etwas Fließendes darstellt, worin sich diskrete, in sich abgeschlossene Gruppen und Perioden fast gar nicht von einander abheben; die Erörterung und Berichtigung des Details sollte nur Mittel zu diesem Zweck seyn. Unter solchen Umständen kann ja also der Faden an jeder Stelle mit gleichem Recht und Unrecht abbrechen. —

Nach den bisherigen Vorstellungen setzten sich die verschiedenen Systeme gleichsam zu einem zerklüfteten, zerrissenen Terrain zusammen, zu einem Bilde voll Kontrasten, schreiender Dissonanzen und hart aneinander tretender Extreme. Dem gegenüber scheint es sich einzig mit der Wahrheit zu vertragen, daß bei Thales zum ersten Male uns eine fundamentale Erkenntniß entgegentrete, welche dann den ganzen weitern Gang der Forschung bestimmt und beherrscht: die Erkenntniß, daß der Himmel eine ganze Kugel sey. Aus dieser Entdeckung ergab sich die große Revolution des kosmischen Denkens, daß die Erde nicht vom Himmel überwölbt, sondern rundum von ihm umfaßt angenommen wurde. Abgesehen von Xenophanes und Heraklit, welche sich von dieser allerdings schwierigen und überraschenden Einsicht ganz lossagten, sehen wir nun keinen Sprung, der uns stutzig machen müßte; es klingt gleichsam ein Thema durch alle Melodieen hindurch als gemeinsamer Akkord, nichts stört ihre große, innere Harmonie.

Die Uebereinstimmung der einzelnen Systeme ist evident: sie sind allesammt entworfen von der Grundvorstellung aus, daß die Erde das Centrum des kugelförmigen Weltalls bilde.

Aber, könnte man fragen, wo zeigt sich denn in ihnen irgend ein Fortschritt, der sich der Mühe, des Schweißes jener Edlen werth erwiese? An diesem Punkte nun müssen wir nicht sowohl eine Lücke, als vielmehr eine Schranke unserer Quellen zugeben: sie sind eben keine astronomischen Annalen, sie führen uns nicht so in alle Einzelheiten ein, daß uns dieser Fortschritt selbst nach seiner Genesis vor Augen läge. Nur über den Gang desselben im Allgemeinen kann kein Zweifel seyn. Durch die Erkenntniß der unveränderlichen Stellung der Fixsterne war zugleich die Ausscheidung der Planeten als einer Welt für sich gegeben. Auf diesem Gebiet bewegte sich nun die Forschung. Man ermittelte allmählich, daß solcher Wandelsterne nicht allzu viel wären; seit dem Ende des 5. Jahrhunderts nahm man ihrer fünf an. Zugleich beobachtete man die Bahnen der bekannten und zwar selbstverständlich in dem Maße aufmerksamer und beharrlicher, als sich die Zahl dieser Klasse von Sternen immer kleiner herausstellte. Wurde doch durch die numerische Abnahme der Objekte der Forschungseifer zugleich gereizt und koncentrirt. Zunächst aber galt es, sich ganz im Allgemeinen über die Planeten zu orientiren. Dies die Leistung der Forscher von Thales bis in die sokratische Zeit. Uns erscheint sie vielleicht geringfügig. In Wirklichkeit aber war grade diese Aufgabe keine einfache; man erwäge nur das große Heer der Sterne am dichtbesäten Himmel einerseits und andrerseits die unvollkommnen Mittel der Beobachtung in jener Zeit. Und welch fundamentale Wichtigkeit die Leistung für den Aufbau der Astronomie gehabt habe, kann nicht verkannt werden. Durch jene schlichten, unscheinbaren Beobachtungen lernte man das Sonnensystem allmählich kennen, an dessen Erkenntniß und Verständniß sich die Denker der folgenden Jahrhunderte abmühten;*) das

*) Klar und deutlich aufgestellt finden wir das Problem des Sonnensystems bei Plato, vgl. Simplic. zu Aristot. d. coel. f. 119 *τίνων ὑποτεθεισῶν ὁμαλῶν καὶ τεταγμένων κινήσεων διασωθῇ τὰ περὶ τὰς κινήσεις τῶν πλανωμένων φαινόμενα.*

Problem wurde gleichsam entwickelt und formulirt, durch dessen definitive Lösung Kopernikus seinem Namen die Unsterblichkeit gesichert hat.

Mathematik und Philosophie.

Von
Dr. Paul Hohlfeld.

Das wechselseitige Verhältniß von Mathematik und Philosophie zu untersuchen, dürfte wohl eine an sich würdige und zugleich zeitgemäße Aufgabe seyn, da ein großer Theil der Mathematiker wie der Philosophen über dasselbe völlig im Unklaren ist, diejenigen aber, welche zu einer bestimmten Ansicht über dasselbe gelangt sind, einander vielfach widersprechen.

Das wechselseitige Verhältniß zweier Dinge kann nur dann mit Klarheit und Sicherheit erkannt werden, wenn vorher jedes der beiden Dinge an sich, abgesehen von dem anderen Dinge und von seinem Verhältnisse zu letzterem, erkannt worden ist. In unserem Falle muß also zunächst erkannt seyn, was Mathematik an sich und was Philosophie an sich ist, ehe das Verhältniß von Mathematik und Philosophie zu einander festgestellt werden kann.

Wir wollen von der Betrachtung der Philosophie an sich ausgehen, weil dies unserer Ueberzeugung nach das Leichtere und Bequemere ist.

Philosophie oder genauer: reine Philosophie*) ist reine Vernunftwissenschaft, d. h. die Wissenschaft, wiefern sie aus der Erkenntnißquelle der reinen Vernunft schöpft. Dieselbe ist entgegengesetzt der Erfahrungswissenschaft oder der Wissenschaft, wiefern sie aus der Erkenntnißquelle der Erfahrung, genauer: der sinnlichen oder individuellen Erfahrung, schöpft. Als dritte Möglichkeit bleibt noch übrig, daß die Wissenschaft aus beiden

---

*) Vgl. Krause, Erkenntnißlehre S. 435—440; Vorlesungen über das System S. 18—24.

Erkenntnißquellen, aus der reinen Vernunft und der (sinnlichen) Erfahrung, zugleich schöpft.

Wenn wir das Bild von dem Schöpfen aus der Erkenntnißquelle*) vermeiden und anstatt dessen den entsprechenden reinen Gedanken setzen wollen, so haben wir zu sagen, daß die Philosophie ihren Gegenstand (ihr Object) in reiner Vernunft, nach nichtsinnlicher Erkenntnißweise erkennt, die Erfahrungswissenschaft dagegen den ihrigen nach sinnlicher Erkenntnißweise, die Vereinwissenschaft endlich, die auf die Erfahrungswissenschaft angewandte Philosophie und die philosophisch durchdrungene Erfahrungswissenschaft, nach vereinter, nichtsinnlicher und sinnlicher Erkenntnißweise.

Die Bezeichnung „Philosophie" bezieht sich also lediglich auf die „Erkenntnißweise" der Wissenschaft. Nehmen wir aber die Erkenntnißweise als Eintheilungsgrund, so gliedert sich die eine Wissenschaft nur in Philosophie, Erfahrungswissenschaft und Vereinwissenschaft. Ein viertes Glied ist nicht möglich, da „sinnlich" und „nichtsinnlich" kontradiktorisch entgegengesetzt sind und außer der Verbindung beider nichts weiter übrig bleibt. Die angegebene Eintheilung der Wissenschaft nach der Erkenntnißweise ist mithin vollständig oder erschöpfend. Auch die Mathematik, wenn oder sofern sie eine Wissenschaft ist, muß der Erkenntnißweise nach entweder Philosophie (reine Vernunftwissenschaft) oder Erfahrungswissenschaft oder Vereinwissenschaft seyn.

Es ist aber erst die Frage, ob Mathematik eine Wissenschaft bez. nur Wissenschaft sey. Das Wort „Mathematik" wird nämlich sehr häufig in einer Weise gebraucht, daß man mit demselben — mehr oder weniger klar — eine „Kunst" meint, so z. B. wenn man das Rechnen und die darstellende Geometrie (das geometrische Zeichnen), was offenbar „Fertigkeiten" oder „nützliche Künste" sind, als „Theile" der Mathematik ansieht.

---

*) Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie S. 344; Grundwahrheiten der Wissenschaft S. 243.

Unleugbar aber wird mit dem Worte „Mathematik“ häufig auch eine Wissenschaft gemeint. Die Möglichkeit des Doppelsinnes von „Mathematik“ erklärt sich einmal geschichtlich, weil „Kunst“ früher geradezu die Bedeutung von „Wissenschaft“ hatte, worüber der schöne Artikel „Kunst“ im Grimm'schen Wörterbuche zu vergleichen ist, andrerseits daraus, daß jede Kunst — in dem jetzt üblichen Sinne — zu ihrer Vollendung eine entsprechende Kunstlehre oder Theorie voraussetzt, und jede höher gebildete menschliche Wissenschaft selbst ein Ergebniß oder Werk*) der Kunst der Wissenschaftforschung, -bildung und -darstellung ist und schließlich zu einer bestimmten Kunst hinführt. So redet man ja von „praktischen“ Wissenschaften und meint darunter Wissenschaften, welche die Kunstlehren zu einer Praxis oder Kunstübung enthalten. Im Gegensatze dazu heißen diejenigen Wissenschaften, welche ohne „unmittelbaren“ Bezug auf das Thun oder die Werkthätigkeit der Menschen sind, „theoretische“ Wissenschaften. Allein „mittelbaren“ Bezug auf das Leben oder die Praxis haben auch die sogenannten „theoretischen“ Wissenschaften ohne Ausnahme.

Der Eintheilungsgrund bei der Eintheilung der Wissenschaften in theoretische und praktische**) wird meist nicht klar erkannt und darum oft ganz verschwiegen. Manche halten den „Zweck“ der Wissenschaft für den Eintheilungsgrund. Besser würde es heißen: der Zweck des „Betriebes“ der Wissenschaft, und das, was eingetheilt wird, ist nicht die Wissenschaft selbst, sondern die Menschen, welche die Wissenschaft betreiben. Die Wissenschaft wird als eine theoretische betrieben von denen, welchen das Erkennen Selbstzweck ist, als eine praktische aber von denen, welchen das Erkennen Mittel zum Zweck, zur Anwendung im Leben ist.

Indessen ist auch in den Theilen der einzelnen Wissenschaften selbst ein Unterschied hinsichtlich des „Gegenstandes“

*) Krause, Grundwahrheiten der Wissenschaft S. 242 f.
**) Krause, Erkenntnißlehre S. 449—452.

derselben, ein Unterschied, welcher es eben bewirkt, daß manches Wissen unmittelbar angewendet werden kann. Diejenigen Theile der Wissenschaften lassen sich „unmittelbar“ anwenden, welche die „Thätigkeiten“ des Menschen zum Gegenstand haben. Die Thätigkeit ist aber der Seynart oder Modalität nach etwas Zeitliches, Vollendet-Bestimmtes, Individuelles.

Die Eintheilung der Wissenschaften in theoretische und praktische ist nicht erschöpfend; für „theoretisch“ gilt in der Regel die Erkenntnißlehre oder Logik, für „praktisch“ die Sittenlehre, Rechts- und Religionslehre, aber z. B. von der Wissenschaft vom Gefühle und der Schönheitlehre weiß man nich recht, wofür man sie erklären soll.

Auch über das Verhältniß der Philosophie und der Mathematik, wiefern sie Wissenschaft ist, kann jene Eintheilung uns nicht befriedigend aufklären. Soviel leuchtet allerdings schon jetzt ein, daß das Verhältniß der Philosophie zur Mathematik, wiefern sie Wissenschaft und sofern sie Kunst ist, ein verschiedenartiges seyn muß. Das Verhältniß der Philosophie zur Wissenschaft der Mathematik ist ein unmittelbares Verhältniß zweier Wissenschaften zu einander, welches in dem Verhältnisse der einen Wissenschaft zu sich selbst als Glied enthalten ist, und mithin ein Gegenstand der einen Wissenschaft von der Wissenschaft, der einen Wissenschaftslehre, und desjenigen Theiles derselben, welche von der Vielheit und Mannigfaltigkeit sowie dem wechselseitigen Verhältnisse der einzelnen Wissenschaften zu einander handelt, der sogenannten „Encyclopädie der Wissenschaften“.*)

Dagegen ist das Verhältniß der Philosophie zu der Mathematik als „Kunst“ als Glied enthalten in dem Verhältnisse der einen Wissenschaft zu der einen Kunst. Eine Wissenschaft, welche Wissenschaft und Kunst zuerst nach ihrem Gemeinsam-Eigenthümlichen, so zu sagen, vor ihrer Trennung, Scheidung oder

*) Krause, Erkenntnißlehre S. 429—511; Grundwahrheiten der Wissenschaft S. 502—586.

Spaltung, hierauf nach ihrem Unterschiede und Gegensatze, endlich nach ihrer Wechselbeziehung und Verbindung betrachtete, ist noch nicht allgemein anerkannt: diese Wissenschaft könnte die Wissenschaft von dem einen Grundwerke des Lebens*) heißen. Wie sich das eine Grundwerk des Lebens in die eine Wissenschaft und in die eine Kunst theilt, würde sich auch die entsprechende Wissenschaft in Wissenschaftslehre und Kunstlehre und die Wissenschaft von dem Verhältnisse beider, die Wissenschaft von der Wissenschaftkunst und von der Kunstwissenschaft, gliedern.

Aber auch, ohne daß eine solche Wissenschaft von dem einen Grundwerke des Lebens ausgebildet oder nur geahnt wäre, läßt sich das Verhältniß der Philosophie zur Mathematik als „Kunst" „mittelbar oder vermittelt" erkennen, wenn nämlich 1) das Verhältniß der Philosophie zur Mathematik als Wissenschaft und 2) das Verhältniß der Mathematik als Wissenschaft zur Mathematik als Kunst erkannt wäre. Das zweite Verhältniß ist nur ein besonderer Fall des Verhältnisses von Theorie und Praxis, oder von Kunstwissenschaft und Kunstübung überhaupt.

Suchen wir also zunächst das Verhältniß der Philosophie zur Mathematik als Wissenschaft zu bestimmen. Zu diesem Zwecke ist aber wieder die Bestimmung des Begriffes der Mathematik (als Wissenschaft, ein Zusatz, den wir im Folgenden als selbstverständlich weglassen wollen) an sich erforderlich.

Es giebt mehrere Begriffsbestimmungen von „Mathematik". Die gewöhnlichste ist die: Mathematik ist „Größenlehre".**) Dieser Ausdruck ist entweder zwei- oder gar dreideutig. Derselbe kann heißen: 1) Die Wissenschaft von der „Größe" im abstracten Sinne, von der Größe als Eigenschaft, wofür man deutlicher „Großheit" sagen könnte; 2) Wissenschaft von der „Größe" im concreten Sinne, von dem, was groß ist, von dem Quantum, wofür man etwa „Großniß" sagen könnte, und

*) Krause, Urbild der Menschheit, 2. Aufl. S. 29—47.

**) Balzer, Elemente der Mathematik; Allgemeine Arithmetik; Grundbegriffe.

selbstverständlich auch die Wissenschaft von den verschiedenen Größen (Quanta, Grosnissen); 3) die Wissenschaft, welche die Größe in beiderlei Sinne betrachtet, die Grosheit und das Grosniß bez. die Grosnisse, Grosheitlehre und Grosnißlehre.

Da Grosheit eine Wesenheit ist, so ist auch die Grosheitlehre eine Wesenheitwissenschaft. Die Wesenheitwissenschaften sind den Wesenwissenschaften entgegengesetzt. Der Eintheilungsgrund für diese Eintheilung ist die Art des Gegenstandes der Wissenschaften. Alles, was ist, kann und soll Gegenstand (Object) der Wissenschaft seyn. Der Grundunterschied unter dem Seyenden ist aber der, ob etwas an sich ist, ein Selbstwas (Wesen, Wesentheil, Theilwesen, Theilverein oder Vereinwesen), oder an einem anderen ist, ein Anwas oder eine Wesenheit.

Die Hauptwörter, welche ein Selbstwas bezeichnen, werden nomina substantiva concreta oder kurzweg „Concreta", diejenigen, welche ein Anwas oder eine Wesenheit bezeichnen, nomina substantiva abstracta oder kurzweg „Abstracta" genannt.

Die Wissenschaften, welche ein Selbstwas bez. ein Wesen betrachteten, hießen bei Christian Wolff scientiae materiales, diejenigen, welche ein Anwas oder eine Wesenheit betrachteten, scientiae formales. Doch ist hierbei wohl zu beachten, daß damals unter „Form" jede Wesenheit verstanden wurde, mochte sie eine „formale" Wesenheit, eine „Form" im jetzigen Sinne, oder eine inhaltliche (materiale) Wesenheit seyn.

Die Grosheitlehre ist eine formale Wissenschaft nach Wolff, eine Wesenheitwissenschaft. Die Grosnißlehre ist eine angewandte Wesenheitwissenschaft. Dasjenige aber, woran die Grosheit sich findet, kann ein Selbstwas bez. ein Wesen oder auch eine Wesenheit seyn. Beispiele zu dem ersteren Falle sind: Steine, Pflanzen, Thiere, Menschenleiber, Erzeugnisse menschlicher Kunst aus Naturstoff (Materie) oder entsprechende leiblichsinnliche Phantasiegebilde, zu dem zweiten Falle: Zahlen, Linien, Flächen, der Raum, die Zeit, die Bewegung, Kräfte.

Die Wissenschaft von den Grosnissen ist also theils Wesen-,

theils Wesenheitwissenschaft. Entweder wird die Wissenschaft von der Großheit auf eine Wesenwissenschaft oder auf eine Wesenheitwissenschaft angewandt. Es kann also auch eine Wesenheitwissenschaft auf eine andere Wesenheitwissenschaft, ja auch auf sich selbst, angewandt werden. Es ist mithin zwischen „innerer" und „äußerer" Anwendung der Wesenheitwissenschaften wohl zu unterscheiden. Die Wesenwissenschaften dagegen „können" gar nicht angewandt werden.

Sobald Mathematik als „Größenlehre" erklärt wird, wird sie als reine oder als angewandte Großheitlehre, also als Wesenheitlehre, oder als beides zugleich bestimmt.

Wir haben nun zuzusehen, ob die gegenwärtige Mathematik wirklich Größenlehre und weiter nichts als Größenlehre ist. Sicherlich ist alles, was groß oder sofern es groß ist, Gegenstand der Mathematik. Aber die Mathematik betrachtet auch vieles, was nicht groß ist, z. B. den Raumpunkt und den unendlichen Raum. Der mehrdeutige Ausdruck „unendlichgroß" ist entweder ein Widerspruch in sich selbst (eine contradictio in adjecto),*) oder er bedeutet ganz willkürlich und den Regeln der Bezeichnungskunst zuwider: „beliebig vergrößerbar",**) oder endlich er bezeichnet etwas, was in der einen Hinsicht „groß", d. h. endlich, begrenzt, in der anderen Hinsicht aber „unendlich", d. h. unbegrenzt, ist, z. B. einen Streifen zwischen zwei Parallelen, einen Säulenraum zwischen vier Ebenen von paarweis gleicher Stellung, einen Scheibenraum zwischen zwei Ebenen gleicher Stellung.

Die neuere Mathematik betrachtet auch das Unendliche, ist also nicht bloß Großniß- und Großheitlehre. Um eine entsprechende Bezeichnung zu haben, welche Großheit oder Endlichkeit und Unendlichkeit gemeinsam begreift, kann man mit Krause das Wort „Ganzheit" anwenden und statt Großheitlehre- lieber

*) Vgl. Ulrici, System der Logik 1852, S. 295.

**) Worpitzky, Lehrbuch der Differential- und Integralrechnung 1880, S. 1 f.

„Ganzheitlehre" sagen. Die Lehre vom Unendlichen ist dann angewandte Ganzheitlehre, Ganznißlehre.

Aber selbst, wenn der Begriff der Mathematik zur Ganzheit- und Ganznißlehre erweitert worden ist, bleibt noch vieles übrig, womit sich die bisherige Mathematik beschäftigt, und was doch nicht unter die Ganzheitlehre gebracht werden kann.

Wir führen nur an die sogenannte Zahlentheorie (théorie des nombres, arithmologie), welche es mit der „Art" der Zahlen, keineswegs mit deren Größe oder Großheit zu thun hat, die Versetzungslehre (Permutationslehre), welche zunächst die verschiedene Lage gegebener Grunddinge oder Elemente ermittelt und darstellt, den Unterschied des Geraden und Krummen in der Lehre von den Linien, den Unterschied des Ebenen und Krummen, des Einfach- und des Doppelt-Krummen in der Lehre von den Flächen, das sogenannte Imaginäre*) bei Größen und Zahlen, was sich von dem Reellen (Positiven und Negativen) keineswegs durch die Größe (Großheit), sondern lediglich durch die Lage (Lateralgrößen bei Gauß) unterscheidet, u. s. w.

Deswegen haben es manche Mathematiker für angemessen erachtet, ihre Wissenschaft als „Größen- und Formenlehre" zu bestimmen.**) Dabei ist wieder auffällig, daß ein und dieselbe Wissenschaft zwei Gegenstände (Objecte) bez. Principien haben soll, noch dazu verschiedenartige und unverbundene; ein Doppelprincip: Zeit-Raum oder Raum-Zeit, hat auch die reine Bewegungslehre (Phoronomie oder Kinematik), welche indeß keine einfache, sondern eine Vereinwissenschaft ist aus Zeitlehre (Chronologie oder Chronometrie) und Raumlehre (Geometrie).

*) Die Proportion: $+1 : \sqrt{-1} = \sqrt{-1} = -1$ ist eine arithmetische, nicht eine geometrische Proportion, und ferner eine Proportion der Lage, nicht der Größe. Man sollte schreiben: 0 Drehung (einer Geraden in der Ebene) : $\frac{1}{2}$ Drehung $= \frac{1}{2}$ Drehung : 1 Drehung, und lesen: Die Gerade, welche zu einer anderen Geraden rechtwinklig liegt, hat zu der ursprünglichen (positiven) Richtung oder Lage der zweiten Geraden dasselbe Lageverhältniß wie zu der umgekehrten (negativen) Richtung oder Lage derselben.

**) Gallenkamp, Elemente der Mathematik; Einleitung.

Ferner wird der Nachweis vermißt, wie Größe und Form sich zu einander verhalten, wie und warum dieselben einander ergänzen, ob und wie sie den Gegenstand der Mathematik wirklich erschöpfen. Ja, der Begriff „Form" ist unklar und schwankend.

„Form" in dem Sinne Christian Wolff's war soviel als „Wesenheit überhaupt"; also wäre „Formenlehre" dann soviel wie „allgemeine Wesenheitlehre". Da wäre aber der Zusatz „Größenlehre" überflüssig, wenn Größe = Großheit seyn sollte, oder schief, wenn Größe = Großniß seyn sollte, weil der Wesenheit überhaupt nur das selbständige Wesentliche oder Wesenheitliche, das Wesenheitniß überhaupt entsprechen würde.

Eine „allgemeine Wesenheitlehre" wird übrigens für die Weiterausbildung der Wissenschaft unbedingt gefordert. Es ist jedoch eine Frage der Zweckmäßigkeit der Bezeichnung, ob man den Begriff der Mathematik, welcher sich nach und nach, z. B. durch Aufnahme des Unendlichen, erweitert hat, soweit ausdehnen will, daß schließlich „Mathematik" und „allgemeine Wesenheitlehre" als gleichumfangig (reciprok) angesehen werden, oder ob man es vorzieht, den Begriff „Mathematik" auf einen bestimmten Theil der Wesenheitlehre zu beschränken, wie z. B. auf die Ganzheitlehre.

„Form" wird aber auch in einem engeren Sinne gebraucht, als das Wie im Gegensatze zu dem Was oder der Gehaltwesenheit (essentia materialis). Die Wesenheit ist zuerst ungetheilte, ungegenheitliche, indifferente Wesenheit (nach Krause's Bezeichnung: Orwesenheit), dann gegenheitliche Wesenheit: a) Gehaltwesenheit;*) b) Formwesenheit (essentia formalis, forma) oder Satzheit (positio),**) endlich Vereinwesenheit, Gehalt-verein-Form-Wesenheit oder Seynheit (existentia).

Dem entsprechend gliedert sich auch die Wesenheitlehre in die Lehre von der ungegenheitlichen Wesenheit oder [Or-]

*) Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie S. 458.
**) Ebd. S. 370 f.

Wesenheitlehre, Gehaltwesenheitlehre, Formwesenheitlehre und Seynheitlehre.

Wollte man nun die Formwesenheitlehre mit der Mathematik gleichsetzen, so hätte man allerdings den Vortheil, daß die Zahlenlehre, die Versetzungslehre, die gesammte Raumlehre, ja selbst die Zeitlehre und die Bewegungslehre in der Mathematik glücklich untergebracht wären. Allein die Großheitlehre und Großnißlehre, mit welchen von Vielen die Mathematik gleichgesetzt wird, fiele dann außerhalb der Mathematik. Denn Großheit ist begrenzte Wesenheit oder endliche Ganzheit. Den bisherigen Grundstock der Mathematik aus der künftigen Mathematik hinauszuwerfen, wäre doch ganz unzweckmäßig und völlig geschichtswidrig.

„Form" hat endlich noch eine dritte Bedeutung: Art der räumlichen Begrenztheit,*) was auch „Gestalt" genannt wird. Gewiß gehört die Betrachtung der Raumform oder Raumgestalt in die Raumlehre, aber sie gehört nicht als Intheil zur Raumgrößenlehre, wohl aber als Nebentheil, als Ergänzung zu letzterer. Die Zusammenstellung von Größenlehre ganz im allgemeinen und von Formenlehre in dem beschränkten Sinne von Lehre von der Raumgestalt dürfte zur Begriffsbestimmung der Mathematik sehr wenig passend seyn.

Wir haben gesehen, daß der Begriff und der Umfang der Mathematik ein unsicherer und veränderlicher, allmählich sich erweiternder ist. Das ist jedoch sicher, daß mit „Mathematik" eine, wenn nicht die, Wesenheitlehre gemeint wird.

Mathematik und Philosophie sind schiefe Gegensätze, weil die erstere Wissenschaft nach ihrem Inhalte, die letztere nach ihrer Erkenntnißweise bestimmt ist. Die Mathematik ist ihrem Gegenstande nach beschränkt, aber ihrer Erkenntnißweise nach unbeschränkt. Die Philosophie ist ihrem Gegenstande nach unbeschränkt oder allumfassend, aber ihrer Erkenntnißweise nach beschränkt.

---

*) Krause, Arithmetik S. 14—19.

Die Mathematik ist ihrer Erkenntnißweise nach theils und vorzüglich nichtsinnlich oder philosophisch, theils sinnlich oder erfahrungsmäßig,*) theils endlich beides vereint.

Die Philosophie ist ihrem Gegenstande nach theils Wesenwissenschaft, theils Wesenheitwissenschaft, theil endlich beides vereint. Soweit die Philosophie gewisse Wesenheiten erkennt, namentlich Großheit, Form und Begrenztheit, ist sie mathematisch.

Philosophie und Mathematik sind also zum Theil ineinander, zum Theil außereinander: dem obersten nichtsinnlichen Theile nach ist die Mathematik hinsichtlich ihrer Erkenntnißweise selbst philosophisch, ein Theil der Philosophie, ein Theil der philosophischen Grundwissenschaft oder Metaphysik.

Da die Philosophie ihrem Gegenstande nach allumfassend ist, muß sie auch alle Wesenheiten betrachten einschließlich derjenigen, welche den Gegenstand der Mathematik ausmachen: die Philosophie muß also ihrem Gegenstande nach zum Theil, aber wesentlich mathematisch oder selbst Mathematik seyn.

Daraus folgt, daß die bisherige schroffe Scheidung zwischen Philosophie und Mathematik dem Urbegriffe der einen Wissenschaft überhaupt und den Urbegriffen der genannten Theilwissenschaften zuwider ist und einer gliedbaulichen Verbindung beider Platz machen soll. Jene Spaltung erklärt sich nach einem allgemeinen Lebensgesetze,**) welches in der Philosophie der Geschichte nachgewiesen wird, daß der Ungeschiedenheit, Indifferenz, Orwesenheit von Lebensäußerungen und -erscheinungen, -gebieten und -werken die Gegenheit, Differenz folgt, welche sich zum Theil bis zum Widerspruche steigert (man denke nur an die jetzt beliebte Lehre vieler Mathematiker vom vier- und mehrdimensionalen Raume!). Aber eben so sicher ist, daß eine solche Spaltung nur vorübergehend ist und derselben nach

*) Arneth, Geschichte der reinen Mathematik, 1852, S. 144, 149, 156 f., 173 f., 176.

**) Krause, Lebenlehre und Philosophie der Geschichte, S. 250 f., 311, 321, 373.

ewigen, unumstößlichen Lebensgesetzen die gliedbauliche Vereinweisenheit, die vollwesentliche Harmonie nachfolgen wird und muß.

Aus den Zeiten der Ungeschiedenheit von Philosophie und Mathematik bei den Griechen erwähnen wir Thales*) und Pythagoras**) und dessen Schule. Mit Platon***) beginnt eine schärfere Unterscheidung beider, die bisherige Mathematik sey noch nicht philosophisch, aber zugleich die Aussicht auf Höherbildung der Mathematik bis zu strenger Wissenschaftlichkeit und auf Wiedervereinigung mit der Philosophie. Aristoteles****) hält die Mathematik einfach für einen Theil der Philosophie, und zwar der ersten Philosophie (= Metaphysik). Aus der Zeit der Sonderung von Philosophie und Mathematik bei den Griechen sind Euklid, Archimedes und Apollonios zu nennen. Der Neuplatoniker Proklos †) bemüht sich theilweis mit Erfolg, der selbständig gewordenen Mathematik eine philosophische Grundlage zu geben. Eine bewundernswürdige Personalunion von Philosophie und Mathematik zeigt zum Beginne der Neuzeit Descartes. ††) Spinoza bedient sich wenigstens der geometrischen Methode bei der Darstellung seiner Philosophie. Newton vertritt in glänzendster Weise die Selbständigkeit der Mathematik mit Abwendung von aller Philosophie. †††) Sein großer Gegner in der gesammten Denkweise, sein gefährlichster Nebenbuhler in der Mathematik, Leibniz, ††††) bahnt eine

---

*) Hankel, Geschichte der Mathematik S. 88 – 91.

**) Ebd. S. 92 – 111.

***) Ebd. S. 127—131. 137. 149. Rothlauf, die Mathematik zu Platon's Zeiten und seine Beziehungen zu ihr, 1878, S. 4. Zeller, die Philosophie der Griechen II, I. 3. Aufl. S. 357. 534. Cantor, Geschichte der Mathematik S. 183—202.

****) Brandis, Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II, 2, I. S. 134 – 139.

†) Cantor, Geschichte der Mathematik I, S. 424. Krause, Tagblatt des Menschheitlebens S. 57 f.

††) Hankel, Geschichte der Mathematik S. 4, 149.

†††) Dühring, Kritische Geschichte der Principien der Mechanik. 2. Aufl. S. 202.

††††) Gerhardt, Geschichte der Mathematik in Deutschland, S. 139—159.

innigere Durchdringung von Mathematik und Philosophie an, welche sich in Christian Wolff*) und der Leibniz-Wolff'schen Schule einigermaßen fortsetzt. In Tschirnhausen**) und Lambert***) wird das Philosophische vom Mathematischen überwogen. Kant sucht die Möglichkeit der Mathematik philosophisch zu begründen. Fichte und Schelling verstehen von Mathematik herzlich wenig und lassen sich dadurch zur Unterschätzung derselben verleiten. Hegel beschäftigt sich etwas eingehender mit Mathematik, blickt jedoch von oben herab auf jene bloße Verstandeswissenschaft. Umgekehrt steht Gauß†) „kühl bis ans Herz hinan" der Philosophie gegenüber. Erst Krause hat unserer tiefsten Ueberzeugung nach das echte Verhältniß von Philosophie und Mathematik wieder entdeckt und in seinem allumfassenden Wissenschaftgliedbau zum entsprechenden Ausdrucke zu bringen gesucht.††)

Schon 1799 als Jüngling von 18 Jahren, als Student zu Jena,†††) faßte Krause den Vorsatz, die Mathematik als einen Theil seines Wissenschaftgliedbaues überhaupt, und als Theil der reinen Vernunftwissenschaft (Philosophie) insbesondere, wahrhaft wissenschaftlich zu gestalten. Seine langjährige, theuer erkämpfte Muße war stets in philosophische und mathematische, geschichtliche und geschichtsphilosophische Studien soviel als möglich gleichförmig in Lernen, Lehren und Schreiben getheilt.

Schon seine erste Schrift, seine philosophische Doctordissertation, Jena 1801, handelte von dem Begriffe der Philosophie und der Mathematik und der innigen Verbindung beider (de philosophiae et matheseos notione et de earum intima conjunctione), seine mathematische Doctordissertation von der Zahlenlehre, von Factoren und Primzahlen, von welchen letzteren er nachwies, daß sie nicht nach einem einfachen, unveränder-

*) Gerhardt, S. 191.

**) Ebd. S. 186—191.

***) Ebd. S. 193—198.

†) Ebd. S. 223; Wolf, Geschichte der Astronomie S. 685.

††) Vgl. Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie S. 24, 312, 329, 330, 333, 431, 454—469; Erkenntnißlehre S. 456—462.

†††) Vgl. Procksch, Krause S. 8.

lichen, sondern nach einem stetig veränderten Gesetze auf einander folgen.

Eine umfangreiche Schrift, welche sich als der erste Band eines Systemes der ganzen Mathematik ankündigte, erschien zu Jena 1804. Auch die Anleitung zur Naturphilosophie*) aus demselben Jahre enthielt wichtige Lehren der reinen wie der angewandten Mathematik, z. B. die Krause eigenthümliche Urbetrachtung der krummen Linien rein nach der Wesenheit der Krümmung, abgesehen von rechtwinkligen oder Polarcoordinaten, von inneräußeren Punkten, wie dem Mittelpunkte eines Kreises, oder den von den krummen Linien eingeschlossenen Flächen, sowie nach Kepler's Vorgange in der Harmonice mundi und in den Paralipomena ad Vitellionem die Lehre von dem gesetzmäßigen stufenweisen Entsprechen der Raumgestalten und der Naturthätigkeiten oder Naturprocesse.**)

Schöne, allgemeinverständliche Aufsätze über Mathematik als Formenwissenschaft finden sich in dem Tagblatte des Menschheitlebens 1811, Anzeigen und Beurtheilungen neuer mathematischer Werke in dem zu demselben gehörigen Literarischen Anzeiger, unter ihnen eine sehr beachtenswerthe, unbefangene und strenge Selbstbeurtheilung seines ersten größeren Werkes über Mathematik,***) und in der Allgemeinen Leipziger Literaturzeitung. Zusammen mit dem Artillerielieutnant Joseph Fischer, einem anerkannt vorzüglichen Mathematiklehrer, der Krause's System der Mathematik frühzeitig in seiner ganzen Bedeutung erkannte und dasselbe für weitere Kreise, namentlich auch für Mathematiker von Fach, welche sich durch die philosophische Einleitung hatten abschrecken lassen, zugänglich zu machen bemüht war, gab Krause 1812 ein Werk über Kombinationslehre und Arithmetik heraus. Die Kombinationslehre war hier zum ersten Male ganz rein und selbständig, unabhängig von der Arithmetik und der Analysis, oder „Gehaltganzheitlehre" nach Krause's

*) S. 122—134.
**) Ebd. S. 126 f.
***) S. 93—101.

Verdeutschung, abgehandelt. Die in Aussicht gestellten weiteren Theile, welche die gesammte höhere Mathematik nach aufsteigender Methode, soviel als möglich in Anschluß an die bisherige Darstellungsweise, enthalten sollten, konnten aus Mangel an Theilnahme der Zeitgenossen nicht erscheinen. Außerdem gedachte Krause die gesammte niedere und höhere Mathematik wahrhaft philosophisch, echt wissenschaftlich nach absteigender, synthetisch-deductiver, unbedingt = gliedbaulicher Methode*) zu bearbeiten. Ferner hatte er den Plan, ein großes mathematisch-kritisch-geschichtliches Werk über die allgemeine Auflösung der Gleichungen herauszugeben, in welchem er am Schlusse seine eigene Lösungsmethode, die zunächst nur eine Wurzel der betreffenden Gleichung aufsuchte, veröffentlichen wollte. Sodann beabsichtigte er, eine streng wissenschaftliche Begründung der Differential- und Integralrechnung zu schreiben. Außerdem trug er sich jahrelang mit dem Gedanken eines „Organon der Mathematik" oder einer „Philosophie der Mathematik", d. h. einer Wissenschaftslehre der Mathematik. Der erste Theil sollte das objective Organon oder die Architektonik, der zweite Theil das subjective Organon oder die Methodik der Mathematik enthalten. Als Vorläufer dieses Organons der Mathematik schrieb Krause noch in seinem Todesjahre (1832) eine noch nicht gedruckte deutsche Abhandlung über die Idee der Mathesis. Dieselbe sollte nebst einzelnen „Proben" aus einem ausführlichen lateinisch geschriebenen Werke über die Kurvenlehre ihm den Zugang zu der Münchner Universität und Akademie der Wissenschaften eröffnen. Doch Schelling, der damalige Vorsitzende der Akademie, schickte die eingesandten Abhandlungen in der formlosesten Weise, ohne Umschlag, durch den Akademiediener als „unbrauchbar" zurück. Die „Proben" sind nach Krause's Tode von seinem Schüler Schröder herausgegeben worden.**) Die lateinisch geschriebene Abhandlung über die sämmtlichen Kurven zweiten Grades nach Krause's

*) Vorlesungen über das System S. 328, Erkenntnißlehre S. 486—511.

**) Novae theoriae linearum curvarum originariae et vere scientificae specimina quinque prima; Monachii 1835.

Urbetrachtung, welche von der bisherigen Betrachtungsweise wesentlich abweicht, bereitet der belgische Ingenieurhauptmann Lucien Buys, der durch selbständige Werke*) seine Befähigung dazu hinreichend bewiesen hat, für die Herausgabe vor. Der gesammte übrige mathematische Nachlaß, eine ganze Reihe stattlicher Bände, ist ein noch ungehobener Schatz, ein gewiß reich lohnendes Arbeitsfeld für philosophische Mathematiker.

Seinen allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätzen gemäß suchte Krause auch auf dem Gebiete der Mathematik von vorn herein Selbstdenken und Selbsterfinden mit genauester Kenntniß und gewissenhaftester Benutzung des früher und von andern Geleisteten zu vereinigen. Nicht bloß mit der Geschichte der Mathematik im allgemeinen,**) sondern auch mit den bedeutendsten Werken der größten Mathematiker aller Zeiten war Krause auf das innigste vertraut. Er faßte sogar den Gedanken eines allumfassenden Erkenntnißschatzes (thesaurus) der Mathematik, in welchem auch alle einzelnen, in den verschiedensten Werken und Sammlungen zerstreuten mathematischen Entdeckungen gliedbaulich geordnet niedergelegt und für Gegenwart und Zukunft zugänglich und fruchtbar gemacht werden sollten.

An zwei Universitäten (Jena, 1802—1804, und Göttingen, 1823—1830) hat Krause wiederholt Vorträge über Mathematik gehalten. An der Königl. Sächsischen Ingenieurakademie zu Dresden gab er Jahre lang Mappierkunst, Kartenzeichnen, ein Fach, in welchem Raumlehre und Erdkunde sich durchdringen. Daneben ertheilte er nach eigenen Grundsätzen der Lehrkunst, welche er in der Einleitung zur Kombinationslehre und Arithmetik 1812***) in der Kürze mitgetheilt hat, zahlreiche Privatstunden in der niederen und höheren Mathematik, z. B. dem Königl. Sächsischen Lieutnant Hopffe, der später als Hauptmann und Lehrer der Mathematik am Kadettenhause zu Kassel an dieser Anstalt Krause's und Fischer's Kombinationslehre und

*) La science de la quantité, 1880; La science de l'espace, 1881.

**) Kombinationslehre S. LVII f.

***) S. LVI f., XXIV—XXVI.

Arithmetik als Lehrbuch einführte. Hinsichtlich seiner Erfolge als Mathematiklehrer berichtet Krause, an dessen Wahrhaftigkeit bis jetzt noch niemand, an dessen Bescheidenheit nur selten jemand gezweifelt hat, daß es ihm gelungen sey, in jedem seiner Schüler Begeisterung für die Mathematik zu wecken.

Ein solcher Mann durfte sich wohl ein selbständiges Urtheil über das wechselseitige Verhältniß von Mathematik und Philosophie erlauben.

Einige Andeutungen aus Krause's Organon der Mathematik mögen diesen Aufsatz beschließen.

Die Mathematik ist ihrem tiefsten Begriffe nach die Wissenschaft von der Wesenheit überhaupt, die reine Mathematik ist reine Wesenheitlehre oder Reinwesenheitlehre, die angewandte Mathematik ist angewandte Wesenheitlehre. Die Begründung der angewandten Mathematik ist in dem Satze enthalten: Wesen ist Wesenheit, oder, von der anderen Seite betrachtet, die Wesenheit ist an Wesen (Gott).

Die Reinwesenheitlehre gliedert sich in (Or=) Wesenheitlehre, Gegenwesenheitlehre und Vereinwesenheitlehre.

An der (Or=) Wesenheit findet sich die Einheit oder Wesenheiteinheit (unitas essentiae), an der Einheit die Selbständigkeit, Selbheit, Unbedingtheit, Absolutheit und die Ganzheit, Unendlichkeit, Einfachheit, Ungetheiltheit und Untheilbarkeit und die Vereinheit beider. Dem entsprechend gliedert sich auch die (Or=) Wesenheitlehre in Einheit=, Selbheit=, Ganzheit= und Vereinheitlehre. Die Ganzheitlehre ist die reine Mathematik im engeren Sinne, welche die Großheitlehre als inneren Theil enthält.

An der (Or=) Wesenheit findet sich — außer der Einheit — auch noch die doppelte Gegenheit des Was und des Wie, der Gehaltwesenheit und der Formwesenheit. Die Vereinheit beider ergiebt die Seynheit (existentia).

Folglich gliedert sich auch die (Or=) Wesenheitlehre in Gehaltwesenheit=, Formwesenheit= und Seynheitlehre.

Diese zweite Gliederung ist auf die erste anzuwenden, z. B. die Form der Wesenheiteinheit ist die Form= oder Zahleinheit,

die Form der Selbheit die Richtheit oder Richtung, die Form der Ganzheit die Faßheit oder Umfangheit.

Die allgemeine Formenlehre ist also: Zahlenlehre oder Zahlheitlehre, Richtungs- oder Richtheit- und Faßheit- oder Umfangslehre.

Wie die Formwesenheit findet sich auch die Gehaltwesenheit an der Einheit, der Selbheit und der Ganzheit, welche in eigenen Wissenschaften zu betrachten sind. Die Gehaltganzheitlehre ist als Analysis geahnt worden. Ihr Gegensatz ist die Formganzheitlehre, zu welcher u. a. die Versetzungs- oder Permutationslehre gehört.

In der Seynheitlehre werden Gehaltwesenheit- und Formwesenheitlehre vereint. An der Seynheit ist Seynheiteinheit, Verhaltseynheit und Gehaltseynheit. Die Lehre von der Verhaltseynheit oder kürzer Verhaltheit ist die allgemeine Verhältnißlehre. Dieselbe ist der Ganzheitlehre nebengeordnet und mit dieser vereinzubilden. Der oberste Theil derselben ist die Lehre von dem Verhältnisse Gottes zu sich selbst.*) Die Lehre vom Größenverhältnisse oder der Großheitverhaltheit ist eine Anwendung der Verhaltheitlehre auf die Endganzheit- oder Großheitlehre. Umgekehrt ist die Lehre von der Verhaltgroßheit eine Anwendung der Großheitlehre auf die Verhaltheitlehre.

Die Seynheitlehre giebt in ihrer weiteren Gliederung die Lehre von den Seynarten oder Modalitäten und als innerstes Vereinglied die Lehre vom Leben, die Biologie oder Philosophie der Geschichte. Die Form des Lebens ist die Zeit und folglich die Zeitlehre der formale Theil der Lebenlehre.**) Zum gehaltigen Theile der Lebenlehre gehört dagegen die allgemeine Kraftlehre oder Dynamik. Kraft ist nämlich Ganzheit bez. Großheit der Thätigkeit, Thätigkeit aber zeitliche Ursachlichkeit, Ursachlichkeit (Causalität) aber bestimmende Grundheit, oder Ursache der bestimmende Grund (ratio determinans) und Wirkung,

---

*) Lebenlehre S. 375.

**) System S. 473—478.

Bewirktniß, Absache oder Function*) die bestimmte Folge. Grund ist, was ein anderes an oder in sich hat bez. ist. Folge ist, was an oder in einem anderen ist. Ursache ist, was ein anderes, ihm Aehnliches in sich hat bez. ist. Wirkung oder Function ist, was in einem ihm Aehnlichen enthalten ist. Der Gedanke der Aehnlichkeit ist nach allen Grundbegriffen oder Kategorien gliedbaulich zu entwickeln, so daß Gegenähnlichkeit (Symmetrie und Antirhythmie) und Vereinähnlichkeit, Verwandtschaft, Affinität, Collinearität u. s. w. genau bestimmt werden.

Die Wesenlehre gliedert sich in Gott-, Natur-, Geist- und Menschheitlehre. Die Form der Natur ist der Raum, die Raumlehre also der formale Theil der Naturphilosophie.**)

Die Verbindung der Zeit- und Raumlehre giebt die reine Bewegungslehre (Phoronomie oder Kinematik).

Die Anwendung der Kraftlehre auf die reine Bewegungslehre ergiebt dann die Lehre von der wirklichen Bewegung, die im engeren Sinne sogenannte Dynamik oder die materielle Mechanik.***)

Die reine Mathematik wird dann aber auch angewandt, und zwar auf die Wissenschaft, auf die Kunst und auf das Leben selbst. Die Anwendung der Mathematik ist aber nicht selbst Wissenschaft, sondern Kunst. Ein Vorbild der Anwendung der Mathematik auf das Leben ist die Natur selbst, die natura naturans, oder die Mutter Natur, das Urleibwesen, ja zuhöchst Wesen oder Gott selbst. Daher erklärt es sich auch, daß die tiefsinnigsten Mathematiker nicht bloß Philosophen,†) sondern auch gottinnige oder religiöse††) Menschen gewesen sind!

*) Die ausdrückliche Gleichsetzung von „Function“ und „Wirkung“ findet sich bei Krause noch nicht, sondern erst in Schmitz-Dumont's Mathematischen Elementen der Erkenntnißtheorie, 1878, S. 100 ff.

**) Vgl. H. v. Leonhardi, Was ist der Raum? 1874.

***) Vgl. Dühring, Kritische Geschichte der allgemeinen Principien der Mechanik, 2. Aufl. 1877, S. 394.

†) Vgl. H. Hankel, Zur Geschichte der Mathematik in Alterthum und Mittelalter, 1874, S. 149 f.

††) Krause, Religionsphilosophie 315.

Ueber den Raum- und Zeitbegriff.

Von
Hermann Sachtler.

Ein Blick auf die Geschichte der Philosophie macht uns mit der eigenthümlichen Thatsache bekannt, daß die Erweiterungen und die mehr oder weniger consequenten Durchführungen der Systeme unserer größten Philosophen schließlich zu den extremsten Richtungen und zu Widersinnigkeiten führen, welche den großartigen Gedankenbau, aus welchem ein solches System hervorgegangen war, nahezu karrikiren. So sehen wir die Lehre Plato's in dunklen Mysticismus, diejenige des Aristoteles in nackten Skepticismus ausarten, während der Kriticismus Kant's in seinen Ausläufern die denkende Menschheit dem Pessimismus in die Arme warf. Diese Thatsache findet ihre Erklärung darin, daß die Lehren auch unserer größten Philosophen auf wenigstens theilweise falschen Grundprinzipien beruhen, deren Consequenzen mit Nothwendigkeit zu philosophischen Irrthümern führen müssen. Die Philosophen sollten daher die Aufstellung neuer Thesen und Systeme nur auf Grund unwiderlegbarer Thatsachen vornehmen, welche das Wesen philosophischer Grundbegriffe, wie Form, Materie, Raum, Zeit u. s. w., vollständig erklären. Namentlich handelt es sich hierbei um eine vollkommene Ergründung des Wesens von Raum und Zeit. In fast allen philosophischen Systemen, von Heraklit bis herab auf Hegel, ist der Raum- und Zeitbegriff Gegenstand eingehender logischer Erörterungen gewesen. Was die neuere Philosophie über das Wesen dieser sogenannten Anschauungsformen sagt, ist jedoch nicht im Stande, die philosophische Denkweise zu klären und zu vereinfachen. Wenn Kant Raum und Zeit ausschließlich zu Formen unserer Vorstellung macht, so folgert Schopenhauer daraus nicht mit Unrecht, daß die ganze Welt nichts weiter als eine subjective Vorstellung, eine Fiction unseres Intellects ist. Da aber etwas absolut Seyendes der Erscheinungswelt zu Grunde liegen muß, ein Etwas, welches diese subjectiven Anschauungsformen ver-

ursacht, so sah man sich gezwungen, irgend ein Undefinirbares — das Ding an sich — oder eine bekannte wirkende Ursache — Wille, Unbewußtes — zum wahrhaft Seyenden zu erheben, oder endlich das eigene Subject zu objectiviren, die eigene Vorstellungswelt nach Außen zu projiciren. In der folgenden Darstellung lassen wir zunächst unerörtert, ob dem Raume und der Zeit subjectives oder objectives Seyn zukommt, wir suchen vielmehr zu ergründen, welche in der sinnlichen Wahrnehmung beruhenden Eigenthümlichkeiten den Raum- und Zeitbegriff ergeben.

Jeder sinnlich wahrnehmbare Körper besitzt Ausdehnung und Trägheit; diese beiden Elemente sind es, in welchen die Erscheinungswelt sich uns darstellt. Beide Prinzipien, Ausdehnung und Trägheit, sind in der Körperwelt vereinigt vorhanden und zwar erscheinen sie dem bewußten Geiste in der Vielheit körperlicher Gestalten. Da nun die einzelnen Körper sinnlich wahrnehmbare Verschiedenheiten im Aggregatzustande, im Umfange, in der Gestalt, Farbe u. s. w. aufweisen, so treten sie im Menschengeiste mit einander in gewisse Beziehungen durch die Erkenntniß ihrer gemeinsamen und ihrer unterscheidenden Merkmale. Es erstehen also im Menschen Beziehungsformen (Urtheile und Schlüsse), welche von der sinnlichen Wahrnehmung abstrahirt werden. Aus diesen Beziehungsformen bilden sich aber die Begriffe. In der begrifflichen Vorstellung ist ein gemeinsames Merkmal mehrerer wahrnehmbarer Größen zu einer Vorstellung zusammengefaßt, während die unterscheidenden Merkmale dieser Größen vom Geiste ignorirt werden. So setzt sich der Begriff „Baum“ aus allen Pflanzen zusammen, denen eine Stammbildung zukommt, während die Verschiedenartigkeit in der Zweig- und Blattbildung in diesem Begriffe vernachlässigt wird. Der weiteste Begriff nun würde derjenige seyn, in welchem ein allen Dingen Gemeinsames zu einer Vorstellung verbunden wird. Das den sinnlich wahrnehmbaren Dingen Gemeinsame aber ist Ausdehnung und Trägheit, die in ihrer Zusammengehörigkeit das Körperliche ausmachen; jener entspricht der Raum — dieser

der Zeitbegriff. Während sich der Raum einfach als die aus der Vielheit des Ausgedehnten zusammengesetzte Vorstellung definiren läßt, ist die Definition der Zeit eine schwierigere. Die Zeit steht zwar, was im Folgenden nachgewiesen werden soll und bisher noch nicht erkannt worden ist, in einem innigen Zusammenhange mit der Trägheit, aber als ein relativer, vergleichender Begriff läßt sie sich durch diese allein nicht erklären.

Die Thatsache, daß der Begriff „Raum" nicht in derselben Weise aus Einzelräumen zu Stande kommt, wie z. B. der Begriff „Baum" aus Einzelbäumen, giebt Veranlassung zu der Behauptung, daß der Raum überhaupt kein Begriff sey. Wir können aber einfach deshalb nicht in demselben Sinne von „Räumen" wie von „Bäumen" sprechen, weil die einzelnen ausgedehnten Größen nicht als durch etwas Nichtausgedehntes getrennt vorgestellt werden können, weil also der Raum Stetigkeit besitzt, während die Stamm-besitzenden Pflanzen durch etwas, was nicht Stamm ist, von einander abgegrenzt und getrennt werden. Der Begriff als solcher wird aber durch seine Stetigkeit nicht verletzt, er wird dadurch nur zu dem allen wahrnehmbaren Dingen gemeinsamen, allgemeinen, innerhalb dessen jede Wahrnehmung stattfinden muß.

Die wesentlichste Eigenschaft des Zeitbegriffes ist „das Fließen der Zeit", d. h. ihre gleichförmige Bewegung nach einer Richtung hin, während der Baum als ruhend gilt. Dieses Fließen der Zeit ist nur durch die Trägheit — durch das Beharrungsvermögen der Körper — zu erklären. Die Trägheit ist nämlich der die Geschwindigkeit verursachende Faktor der körperlichen Bewegung. Jede Bewegung kann in Richtung und Geschwindigkeit zerlegt werden. Wir können uns eine Größe ohne Trägheit nicht körperlich bewegt denken, selbst wenn das die Richtung angebende Prinzip der Bewegung, auf welches wir nachher zurückkommen, vorhanden ist. Wären die Körper nicht träge, nicht der Gravitation unterworfen, so würden sie sich ohne Weiteres dem Gedanken des Menschen accomodiren. Es würde beispielsweise ein entfernter Gegenstand, welchen die

Phantasie sich als örtlich gegenwärtig vorstellt, ohne Zeitverlust dieser Vorstellung thatsächlich entsprechen, ohne daß also der Gegenstand mit meßbarer Geschwindigkeit sich in der gedachten Richtung bewegen würde. Die Geschwindigkeit der bewegten Dinge giebt uns nun das Zeitmaaß für unsere Vorstellungen; die mit einer gewissen Geschwindigkeit rotirenden und gleichzeitig fortschreitenden Himmelskörper verursachen den regelmäßigen Wechsel von Tag und Nacht, Sommer und Winter, sowie die sich fortwährend verändernden Stellungen der Gestirne und damit die Wahrnehmung des Fließens der Zeit.

Aus dem bisher Gesagten ist ersichtlich, daß Raum und Zeit die weitesten Begriffe bilden, innerhalb deren jede Begriffsbildung gelegen ist; dennoch ist die Kant'sche Behauptung, wonach Raum und Zeit Formen unserer Anschauung seyn sollen, nur in Bezug auf den Raum richtig. Der Irrthum Kant's beruht darin, daß er die sinnlich wahrnehmbaren Dinge in Materie und Form, statt in Trägheit und Ausdehnung zerlegt und daß nach ihm die Form allein den Raum- und Zeitbegriff ergeben soll. Das Newton'sche Gravitationsgesetz beeinflußte die Kant'sche Philosophie noch nicht in richtiger Weise, es ist aber deshalb um so merkwürdiger, daß der innige Zusammenhang, in welchem die Trägheit mit der Zeit steht, nach der Entdeckung des Trägheitsgesetzes fast ein Jahrhundert lang noch unerkannt blieb. Materie und Form sind überhaupt höchst unklare Begriffe, hinter denen sich eine Unkenntniß des Wesens sinnlicher Wahrnehmung birgt. Materie ist das Träge an sich: insofern dasselbe Ausdehnung besitzt, nennt man es Masse, die Form aber ergiebt sich aus dem Maaßverhältniß, in welchem die verschiedenen Richtungen der ausgedehnten Größen zu einander stehen. Als allgemeinsten aus der Ausdehnung sich ergebenden Begriff kann man den Raum daher mit Recht eine Anschauungsform nennen. Da aber, wie vorhin erwähnt wurde, die Geschwindigkeit das Zeitmaaß der Dinge bildet und dieselbe nur aus der Trägheit der Körper erklärt werden kann, so ist es klar, daß der Zeitbegriff kein Element der Form ist, daß der-

selbe eine Anschauungsform weder a priori noch a posteriori seyn kann. Eine Zuthat unseres Geistes ist der Zeitbegriff allerdings in sofern, als jede Begriffsbildung ein Act des Denkens ist; aber wie der Begriff „Baum" nicht vorhanden wäre, wenn die sinnliche Wahrnehmung in der Außenwelt keine Stammbildung erkennen ließe, so gäbe es auch keinen Zeitbegriff ohne die sinnliche Wahrnehmung der Trägheit; ebenso wäre ohne die Wahrnehmung der Ausdehnung der Raumbegriff unmöglich. Raum und Zeit sind also objectiver Natur, insofern ihnen die objectiven Prinzipien der Ausdehnung und Trägheit zu Grunde liegen; insofern sie aber im denkenden Geiste als Begriffe beruhen, sind beide subjectiver Natur. Hierbei ist allerdings vorausgesetzt, daß die sinnliche Wahrnehmung thatsächlich Bilder von Außen empfängt, und solche nicht etwa von Innen nach Außen projicirt. Der Raum ist nun im bewußten Individuum a priori vorhanden, da derselbe, wie wir nachher sehen werden, nicht nur Anschauungsform für die sinnlichen, sondern auch eine solche für die geistigen, im Subject beruhenden Wahrnehmungen ist. Mit der ersten Wahrnehmung überhaupt ist die ausgedehnte Form und damit der Raum gegeben. Die Zeit ist dagegen erst ein durch die Erfahrung bedingter Begriff, da die Trägheit, als Anschauungsinhalt nur sinnlicher Wahrnehmungen, nicht ohne Weiteres vom Subject erkannt wird. So erklärt sich die Thatsache, daß Kinder nach weit entfernten Gegenständen greifen, in der Meinung sie ergreifen zu können, nicht etwa dadurch, daß sie keine Raumvorstellung besitzen, sondern dadurch, daß sie die Trägheit nicht kennen: sie haben von der örtlichen Entfernung, also von dem Begriffe der Geschwindigkeit und damit von der Zeit, keine Vorstellung; sie glauben, der träge Gegenstand folge ohne Weiteres, ohne physische Arbeit und ohne Zeitverlust, der Richtung ihres Gedankens. Ein Ort existirt im Raume nur in soweit, als der letztere zeitlicher Natur ist. Der Raum ist daher Anschauungsform a priori, die Zeit Anschauungsinhalt der sinnlichen Wahrnehmungen a posteriori.

Wie eben angedeutet, herrscht zwischen der Ausdehnung

und der Trägheit ein wichtiger Unterschied, welcher auch auf den Raum- und Zeitbegriff übergeht. Während die Trägheit ausschließlich in der sinnlichen Wahrnehmung beruht, herrscht die Ausdehnung in der Wahrnehmung überhaupt, in der sinnlichen sowohl, wie in der geistigen (Selbstwahrnehmung). Nur die sinnlich wahrnehmbaren, d. i. körperlichen Größen sind der Gravitation unterworfen; die Formen der geistigen Wahrnehmung kennen keine Trägheit; in der letzteren giebt es eine Bewegung nur als Richtung, in der ersteren als Richtung und Geschwindigkeit. Während bei ausschließlich geistigen Beschäftigungen der Zeitbegriff vollständig schwindet, tritt er bei Arbeitsleistungen, bei denen es sich direct um die Ueberwindung der Gravitation handelt — also bei körperlichen Bewegungen, namentlich, wenn dieselben Stetigkeit besitzen, wie beim Gehen — am leichtesten in's Bewußtseyn.

Das Maaßverhältniß, in welchem die verschiedenen Richtungen der ausgedehnten Größen zu einander stehen, giebt, wie schon erwähnt, die räumliche Form für diese Größen. Es muß aber jeder Form zur Seynsfähigkeit ein Inhalt zukommen. Während nun Kant auch die Zeit zu einer Form macht und die subjective räumliche und zeitliche Erscheinungsform der Dinge von einem objectiven, nicht definirbaren Inhalte — dem Ding an sich — erfüllt seyn läßt, ist bisher nachgewiesen worden, daß die Zeit selbst mit dem Inhalte der sinnlichen Wahrnehmungen im Zusammenhange steht: für die letzteren sind die ausgedehnten Größen von der Trägheit erfüllt. Da die Trägheit aber in den ausgedehnten Größen der geistigen Wahrnehmung nicht vorhanden ist, so muß dem Raume, als dem formgebenden Elemente, hier ein anderer Inhalt, der nicht zeitlicher Natur ist, zukommen. Dieser Inhalt ist im Gegensatz zur Trägheit geistiger Natur, er ist produktive Vorstellung, geistige Gestaltungskraft.

Im Allgemeinen ist man geneigt, gerade den geistigen Wahrnehmungen die räumlichen Beziehungen abzusprechen und sie als rein zeitliche Elemente aufzufassen. So spricht Kant von

einem äußeren und einem inneren Sinn; dem ersteren vindizirt er den Raum-, dem letzteren den Zeitbegriff. Der Irrthum beruht hier darin, daß man als Raum nur die Vorstellung von der Vielheit derjenigen ausgedehnten Größen faßt, welche sich hart als Sachen, d. i. als Körper stoßen; daß man den Raum nicht von der Zeit zu trennen vermag. Auch die ideellen Größen besitzen Ausdehnung, es muß daher auch auf diese der Begriff des Raumes anwendbar seyn. Der Begriff als solcher, als abstracte Größe, besitzt zwar keine Ausdehnung; nimmt derselbe aber in der Einbildungskraft des Menschen die Gestalt eines concreten Gegenstandes an, so besitzt dieser Gegenstand als geistiges Bild auch Ausdehnung und damit räumliche Form. Dieser außerzeitliche Raum unterscheidet sich vom zeitlichen dadurch, daß er nicht mit trägen Massen, sondern eben nur mit ideellen Größen erfüllt werden kann. Der Raum ist eine sowohl sinnliche als geistige Anschauungsform: man kann wohl das Daseyn ideeller räumlicher Größen läugnen, da ihnen die zeitliche und damit auch die örtliche Bestimmung fehlt, nicht aber ihr Seyn. Sind die Ideen in meiner Vorstellung, so besitzen sie eben ein Seyn. Wären die geistigen Wahrnehmungen zeitlicher Natur, so müßten sie Trägheit besitzen, was in der That nicht der Fall ist. Den Raum faßte man bis jetzt nur zeitlich auf als die Vorstellung von der Vielheit der Masse. Es liegt nun gar kein Grund vor, diesen Begriff in so engen Grenzen zu halten und ihn damit zu einer rein zeitlichen Form zu machen. Jedenfalls ist die Verallgemeinerung des Begriffes Raum auf die Vielheit des Ausgedehnten überhaupt berechtigt. Abstrahiren wir in der Außenwelt von der Trägheit, so bleibt in ihr der Raum gerade so übrig, wie er in der geistigen Wahrnehmung vorhanden ist. Natürlich fehlt dem Raume als geistige Anschauungsform die örtliche Bestimmung: einen Ort nehmen die Größen nur ein, soweit sie zeitlicher Natur sind. Daß wir übrigens die Zeit nicht in derselben Weise wie den Raum sinnlich wahrnehmen, beruht eben einfach darin, daß der Raum Form ist, die Zeit aber aus dem Inhalte der sinnlichen

Wahrnehmungen sich ergiebt: der erstere wird formal, die letztere substantiell angeschaut. Das Substantielle ist entweder körperlich bewegte Materie und damit zeitliche, oder körperlich unbewegte Idee und damit geistige Wahrnehmung. Die Zuhilfenahme eines inneren Sinnes, um die Wahrnehmung der Zeit zu erklären, wird hiermit gegenstandslos.

Ebenso ist nun nach dem Gesagten die Meinung, die Zeit ergebe sich lediglich aus dem Nacheinander der Vorstellungen, eine irrige. Bei den rein geistigen Thätigkeiten, dem reinen Denken, der künstlerischen Produktion schwindet, wie dies Jeder an sich selbst erfahren kann, dem Individuum der Zeitbegriff in dem Maaße, wie die sinnliche Wahrnehmung vergeht. Zum Zeitbegriff kommen wir erst dann, wenn zwischen der geistigen Wahrnehmung und deren Realisirbarkeit sich ein Widerspruch geltend macht, also mit dem Eintritte der physischen Arbeitsleistung. Das Nacheinander der Vorstellungen gehört allerdings insofern zum Zeitbegriff, als die continuirliche Reihe der aufeinanderfolgenden Vorstellungen mit der Geschwindigkeit der bewegten Dinge verglichen wird: es wird im Subject eine Vorstellungsreihe durchlaufen, während welcher eine gewisse Körperbewegung sich vollzieht. Wir messen die Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen durch die Geschwindigkeit der bewegten Dinge; hierdurch aber gelangen wir zur Zeit als zu einem relativen, lediglich vergleichenden Begriff. Unsere Vorstellungen leben also nur insofern in der Zeit, als sie durch die Geschwindigkeit der sinnlich wahrnehmbaren Dinge gemessen werden. Daß die Zeit faktisch lediglich durch einen Vergleich unserer Vorstellungskette mit der Ortsveränderung der bewegten Dinge zu Stande kommt, lehrt auch die Tatsache, daß der Zeit bei verschiedenen Seelenzuständen verschiedene ungleichmäßige Beweglichkeit zuzukommen scheint. Das Zeitmaaß ist zwar objectiv festgesetzt, aber die Vorstellungen, welche gemessen werden, treten in verschiedener Fülle und Intensität auf, sodaß uns, wie bekannt, Minuten zu Stunden und umgekehrt Stunden zu Minuten werden können. Durch die Annahme eines inneren Zeitsinnes ist diese Thatsache

durchaus nicht zu erklären. Wir können nun die Zeit als den Begriff definiren, durch welchen unsere sinnlichen und geistigen Wahrnehmungen mit einander verglichen werden, also als die Vorstellung von dem innerhalb unseres Wahrnehmungsvermögens vorhandenen Widerspruche.

Da jede Bewegung in Richtung und Geschwindigkeit zerlegt werden kann, die Trägheit aber nur die Geschwindigkeit ergiebt, so muß der Richtung ein anderer Inhalt in den sinnlichen Wahrnehmungen entsprechen, falls ein Körper aus eigener Initiative heraus eine bestimmte Richtung einschlägt. Dieser Inhalt der sinnlichen Wahrnehmungen ist im Gegensatz zur Trägheit wieder ideeller Natur und zwar dokumentirt sich derselbe zunächst als nicht wahrnehmungsfähige Vorstellung, als energische, sich an der Trägheit bethätigende Naturkraft. Im Laufe der Entwickelung wird das Individuum durch die Organisation wahrnehmungsfähig. Während das nicht wahrnehmungsfähige Individuum ausschließlich von der Richtung der eignen Bewegung überzeugt ist, erhält das wahrnehmungsfähige Individuum auch die Ueberzeugung vom Ziele der eigenen Bewegung, es wird daher zielbewußt. Die bewußte Thätigkeit besteht in der Aufnahme von außerhalb des Individuums vorhandenen Bildern. Mit der Aufnahme eines solchen Bildes muß aber ein Empfinden desselben Hand in Hand gehen, da die Aufnahme selbst in der sinnlich wahrgenommenen Empfindung des Aufzunehmenden besteht. Die Wahrnehmung der Außenwelt jedoch, welche innig mit dem Empfinden eines Bildes aus derselben verbunden ist, muß nothwendiger Weise zum Bewußtseyn führen, d. h. zu derjenigen Geistesthätigkeit, welche sich mit der Aufnahme von außerhalb des Individuums vorhandenen Vorstellungen beschäftigt. Diejenigen Bilder, welche den Individuen von ihrer Entstehung an inhärent sind, die also nicht von Außen zugeführt zu werden brauchen — die Vorstellungen, welche den vegetativen Lebensprozeß ausmachen — können deshalb unmöglich in's Bewußtseyn gelangen, weil sie nicht empfunden werden können; die sinnliche Empfindung ist congruent mit der Auf-

nahme einer Vorstellung. Die Möglichkeit der Empfindung der Außenwelt beruht aber in der Trägheit.

Daß die Außenwelt, wie sie uns erscheint, auch eine objective, nicht nur eine in der subjectiven Vorstellung beruhende ist, wie dies Fichte und Schopenhauer behaupten, beweist schon der Gegensatz, welcher zwischen sinnlichen und geistigen Wahrnehmungen besteht. Wären unsere Wahrnehmungen nur subjectiver Natur, so könnten wir nur eine Art von Wahrnehmungen haben, ein Widerspruch innerhalb des Wahrnehmungsvermögens wäre undenkbar, wir müßten alle unsere Wahrnehmungen in ganz gleicher Weise aus uns heraus projiciren. Dies ist nicht der Fall: die sinnlichen Wahrnehmungen werden nicht aus uns herausgebildet, wie die geistigen; wir schauen sie nicht an als Bilder, die unser eigenstes „Ich“ ausmachen, sondern als fremde Ideen, welche uns erst durch die Sinne mitgetheilt werden.

Die sinnlich wahrnehmbaren Größen besitzen nun, wie wir durch das Vorhandenseyn der Bewegungsrichtung gezeigt haben, einen zwiefachen Inhalt: einen ideellen, die Form des Körpers aus sich heraus bildenden und die Richtung der Körperbewegung bedingenden, also activ wirkenden und einen trägen, passiven, durch welchen uns die Dinge zum Bewußtseyn kommen. Der träge Inhalt dient daher offenbar zur Vermittelung zwischen uns und der Außenwelt. Wären die Außendinge für uns nicht von der Trägheit erfüllt, so könnten sie nicht in unseren Intellect gelangen. Der ideelle, formbildende Inhalt ist nun jeder Wahrnehmung immanent; es ist ohne diesen Inhalt auch die räumliche Form nicht möglich. Anders verhält es sich mit der Trägheit, als dem zeitlichen Inhalte der sinnlichen Wahrnehmungen. Um das Wesen der Trägheit zu erforschen ist es nothwendig, vorher den Begriff der Bewegung festzustellen, da, wie vorhin gezeigt wurde, der eine vorzügliche Faktor der körperlichen Bewegung, die Geschwindigkeit, ohne Trägheit unmöglich ist. Alle Dinge der sinnlich wahrnehmbaren Welt erscheinen in ein bestimmtes Verhältniß zu einander gesetzt, welches Verhältniß die Mechanik Gleichgewicht nennt. Bewegung ist nun jede

Störung dieses gesetzten Verhältnisses. Diese Störung ist aber nur eine scheinbare, in der begrenzten Sinnesempfindung be- ruhende, da eine wirkliche Störung des in der Welt vorhandenen Gleichgewichtes mit dem Untergange eben dieser Welt identisch wäre. Wir vermögen daher die Bewegung immer nur als Störung des zwischen den Theilen eines Ganzen bestehenden, gesetzten Verhältnisses aufzufassen, während das Ganze den Theilen gegenüber als ruhend gilt. So bewegen sich die Indi- viduen und Gegenstände auf der Erde im Vergleich zum ganzen Erdkörper als eines ruhenden; die Erde und mit ihr die Pla- neten bewegen sich im Vergleich zum ganzen Sonnensystem als eines ruhenden, nur in seinen Theilen einem ewigen Kreislauf unterworfenen Systems. Aber auch das Sonnensystem bewegt sich wieder als Theil eines ruhenden Ganzen und so fort, sodaß wir thatsächlich das unendliche Weltall als an sich ruhend, als sich mit sich selbst, d. i. mit der Summe seiner Theile, im Gleichgewicht befindend, setzen können. Die absolute Ge- schwindigkeit, mit welcher ein Körper sich bewegt, wächst nun mit jedem weiteren bewegten System, und da wir bei der Un- endlichkeit der Welt eine unendliche Anzahl sich bewegender Systeme voraussetzen müssen, so ist die Annahme, daß jedes Ding absolut mit einer unendlich großen Geschwindigkeit sich bewegt, durchaus gerechtfertigt. Bewegt sich aber jedes Ding mit einer unendlich großen Geschwindigkeit, so hört jede Ver- gleichung der zurückgelegten Wege auf und damit verschwindet die körperliche Bewegung als solche überhaupt. Der zeitliche Maaßstab, welchen wir durch die Geschwindigkeit der Dinge an unsere Vorstellungen legen, ist also nur ein in der Beschränkung der Sinne beruhender, die Geschwindigkeit und damit die die- selbe verursachende Trägheit, sind nur relative, keine absoluten Größen. Der träge Inhalt der Dinge ist also nicht absolut vorhanden, sondern nur so lange, als wir aus mangelnder Er- kenntniß die Außendinge nicht zu Bestandtheilen unseres Intellects machen können, so lange wir den Unterschied zwischen sinnlichen und geistigen Wahrnehmungen aufrecht erhalten. In Wahrheit

kommt den Außendingen gar keine Trägheit zu. Die Außendinge sind, gleich unseren geistigen Wahrnehmungen, absolut seyende Ideen, welche von den das Bild unserem Intellect vermittelnden Sinnen als träge empfunden werden und damit eine zeitliche Bestimmung erhalten. Es ist klar, daß ein gewisses Etwas die Aufnahme der Außenwelt in unseren Intellect vermitteln muß; dieses Etwas liegt aber weder in den Dingen der Außenwelt, noch in unserem Intellect, es liegt vielmehr zwischen beiden in der Sinnesempfindung. Daß sich das menschliche Subject selbst als ein träges, daseyendes Object erkennt, beruht in einer geistigen Reflexion: wenn wir uns als träge Objecte erkennen, schließen wir lediglich von der Außenwelt auf uns selbst zurück.

Das Problem, welches den Monismus mit seinem stärksten Gegensatze, dem Dualismus, zu versöhnen sucht, ist nun in endgültiger Weise gelöst: die Trägheit beruht in der Sinnesempfindung, sie ist eine relative Größe. Der Zwiespalt zwischen Geist und Materie ist zu einem bloßen Gegensatz zwischen Subject und Object geworden; dieser Gegensatz aber wird, wie dies hier beiläufig bemerkt werden soll, durch das Selbstbewußtseyn in zufriedenstellender Weise gelöst. Die Trägheit ist aus dem Object herausgetreten, sie hat sich als relative Größe zwischen Subject und Object gelagert und läßt so die Gleichartigkeit der Außendinge mit unseren geistigen Wahrnehmungen voll erkennen. Das Absolute, welches den zeitlichen Dingen zu Grunde liegt, ist also nichts Anderes als das ideelle Bild, welches die wahrgenommenen Dinge in unserem Intellect hinterlassen.

Aus der bisherigen Betrachtung haben wir nun ersehen, daß der Raum die einzige, im wahrnehmenden Subject vorhandene Anschauungsform ist; wir haben daher dem Raume allein unsere gesammte Erkenntniß zu verdanken. Die räumliche Anschauungsform läßt uns aber zunächst die Dinge nur ihrer äußeren Gestalt, nicht ihrem inneren Wesen nach, erkennen und da der ganze sittliche Weltprozeß darauf hinausläuft, die Dinge zu Bestandtheilen des menschlichen Intellects zu machen, sodaß

der Menschengeist schließlich die ganze Welt als sein eigenes Bild in sich faßt, sich selbst mit der Welt identificirt, so wird es nothwendig, durch einen weiteren, in der Erfahrung beruhenden Erkenntnißact, das Wesen und den inneren Zusammenhang der Dinge zu erforschen. Dies geschieht durch die Verstandesoperation des Zerlegens der wahrgenommenen Formen in ihre einzelnen Merkmale. Indem der Mensch kritisch an seine Vorstellungen herantritt, zieht er logische Schlüsse von der äußeren Form auf den geistigen Inhalt der Dinge; durch das Schließen und Urtheilen aber gelangt er zum Begriff, d. h. zur Erkenntniß von der Wesenheit seiner Vorstellungen. Es ist nun die Aufgabe der Logik, für eine bestimmte Vorstellungsform (logos, Wort), die uns durch die räumliche Anschauung gegeben ist, den dieser Form genau entsprechenden Vorstellungsinhalt zu finden; wir müssen jede Erscheinungsform ihrer Bedeutung und ihrem Wesen nach begreifen, denn erst dadurch machen wir sie zu einem Bestandtheile unseres Intellects. Hilfswissenschaft der Logik ist die Empirie, welche durch das Zerlegen der Dinge deren geistigen Inhalt, das Gesetz ihrer Bildung, erkennen läßt. Durch das Erkennen des inneren Wesens der Vorstellungen machen wir uns dieselben wohl zu eigen, aber wir gelangen damit noch nicht zum Bewußtseyn unserer eigenen Schöpferkraft, welche darin besteht, einem vorhandenen, durch Intuition gegebenen Vorstellungsinhalt die entsprechende äußere Form zu geben, um so unsere Vorstellungen als in die Welt hinaus projicirte erscheinen zu lassen. Es muß also der Logik zur geistigen Vollendung des Menschen die Aesthetik, dem Eindringen in die Welt von Außen nach Innen ihr Aufbau von Innen nach Außen zur Seite stehen. Hierbei bedient sich die Aesthetik der Technik, welche durch die Trägheitsüberwindung die Illusion zur Wirklichkeit gestaltet, der Idee ihre äußere, sinnlich wahrnehmbare Form giebt. Das eigentlich künstlerische Schaffen besteht zwar im bloßen geistigen Combiniren, wie die eigentlich logische Arbeit im bloßen geistigen Zerlegen der subjectiven Vorstellungen beruht, aber hier wie dort wird eine

physische Thätigkeit an der Materie nothwendig: hier ein Zergliedern, dort ein Aufbauen, damit sich das erkennende und schaffende Subject im erkannten und geschaffenen Object wiederfindet, damit die Selbsterkenntniß durch das Objectiviren ermöglicht wird.

Die Logik steht also zur Aesthetik in einem analogen Widerspruche, wie die Desorganisation zur Organisation. Troß dieses die Welt beherrschenden Gegensatzes bedingen sich doch beide philsophische Disciplinen einander, denn ohne Analyse ist keine Synthese möglich und umgekehrt. Man ist nun leicht anzunehmen geneigt, die Organisation läge mit der Desorganisation in einem fortwährendem Kampfe, die ganze Welt sey ein Abbild dieses Kampfes, welcher entweder ewig fortdauern müsse oder durch eine gegenseitige Aufhebung beider Prinzipien zur Auflösung der Welt führe. Das ist nun nicht der Fall. Troß des großen Widerspruches zwischen Organisation und Desorganisation bestehen doch beide Prinzipien nebeneinander, ohne das Bestreben einander zu bekämpfen, da ja das eine erst in dem anderen seine Seynsbedingung findet. Der Widerspruch wird vielmehr im Laufe der Entwickelung durch die Ueberwindung der Trägheit, welche von der Organisation ebenso wie von der Desorganisation angestrebt wird, gelöst. Ist die Trägheit überwunden, so ist zwar damit der Widerspruch zwischen Logik und Aesthetik nicht aufgehoben — das wäre identisch mit der Aufhebung der Welt — aber die Gegensätze sind alsbald versöhnt, da die Erkenntnißthätigkeit mit der schöpferischen, ästhetischen Thätigkeit zusammenfällt; es besteht keine zeitliche Schranke mehr, durch welche sich die Analyse von der Synthese trennen ließe. Im Zustande der geistigen Vollkommenheit fällt daher die bewußte Erkenntniß mit dem ästhetischen Gefühl zusammen; in der Kirche also beispielsweise die Kanzel mit dem Altar. Das Ankämpfen des Geistes gegen die Trägheit ist die eine große Idee, welche in Sage, Religion und Kunst die ganze Weltgeschichte durchzieht. Da die Trägheit den Dingen immanent ist, dieselbe vielmehr nur in der Sinnesempfindung beruht,

so soll der Kampf des Geistes nicht gegen die Außenwelt, sondern gegen die eigenen in der Sinnlichkeit beruhenden, individuellen Schwächen gerichtet seyn. Sobald der Mensch die Trägheit als den Dingen selbst zugehörig, also als absolut seyend und daher als unbesiegbar betrachtet, gelangt er zum Zweifel an der Möglichkeit geistiger Vollkommenheit; er wird schuldig. Die Religion aber vermag den Zweifel zu heben, die Schuld zu sühnen, indem sie einmal die Trägheit als im menschlichen Individuum — nicht in seinem persönlichen Intellect — vorhanden darstellt und indem sie die Mittel zu ihrer Ueberwindung angiebt. Das ganze Heldenthum in Sage, Poesie und Religion bringt den Kampf des Geistes gegen die Trägheit, welche letztere im Menschen als Zweifel auftritt, zur Darstellung. Und wodurch siegt der Held? Durch Naivetät, durch Einfalt und Glauben; dadurch, daß er die Beziehungen der zeitlichen Causalität möglichst ignorirt, daß er sein Leben lang ein Kind bleibt. So schmiedet Siegfried im Nibelungenring das Schwert Nothung in seiner Einfalt, unter völliger Mißachtung der handwerksmäßigen Gebräuche; in seiner großen Naivetät erschlägt er den Drachen. Aber jeder Held besitzt eine verwundbare Stelle, welche ihn dem Tode verfallen läßt; ein Jeder kommt zur natürlichen Erkenntniß, zur Erkenntniß des im Wahrnehmungsvermögen vorhandenen Zwiespaltes (Urschuld, Erbsünde). Diese Erkenntniß, zu welcher der Held ohne eigene Schuld gelangt, weiht ihn dem Tode, denn nur durch das Aufgeben der individuellen Form wird der Zwiespalt gehoben, der zeitliche Maaßstab von den Vorstellungen entfernt. Für den persönlichen Intellect, welcher in der Menschheit als solcher fortlebt, tritt ein völliges Vergessen des früheren Entwickelungsstadiums ein: der Mensch ist sich immer nur der gegenwärtigen, individuellen Form bewußt — anderenfalls würde jeder Mensch schon im Bewußtseyn seiner Schuld geboren — bis bei völliger Erkenntniß, beim Schwinden des zeitlichen Maaßstabes, auch die Erinnerung wiederkehrt, um Person und Individuum mit einander zu versöhnen. Selbst der größte Held, Christus,

mußte, als ein vom Weibe Geborener, sterben, nicht weil er im Kampfe gegen die Trägheit erschlaffte, nicht weil er eigene Schuld zu büßen hatte; er starb als Repräsentant der Gattung. Aber durch die völlige, mit dem Tode besiegelte Ueberwindung der Trägheit, hat Christus auch den Zwiespalt zwischen Desorganisation und Organisation gelöst; er lebt als erkennender und gleichzeitig schöpferisch thätiger Geist im Weltenbau.

Die ganze geistige Entwickelung des Menschengeschlechts gelangt nun in drei großen Stadien zum Abschluß. Im ersten Stadium beschäftigt sich der Geist einmal mit dem Bilden der logischen Form — des Wortes — und das andere Mal mit der Ausbildung des ästhetischen Inhaltes — der Phantasie. Dieses Stadium findet seine Vollendung in der Philosophie und Kunst des Hellenenthums. Die Philosophie hatte den Begriff, die Kunst hatte das ästhetische Gefühl gefunden. Mit Hülfe des Begriffes und des ästhetischen Gefühls schufen die Griechen ein Leben, wie es formvollendeter, maaßvoller und ruhiger kaum gedacht werden kann. Und dennoch enthielt das Geistesleben der Griechen keine Harmonie in der wahren Bedeutung des Wortes. Der Widerspruch war sowohl in der Philosophie, wie in der Kunst der Hellenen in nuce, gleichsam eingewickelt, vorhanden; er kam denselben aber erst spät zum Bewußtseyn. So herrscht zwischen der Säule und dem Architrav ein Gegensatz, wie er stärker überhaupt nicht gedacht werden kann; ebenso zwischen dem Begriff der Allgemeinheit — der Gattung — bei Plato und demjenigen der Besonderheit — des Individuums — bei Aristoteles, welche beiden Begriffe selbst Socrates noch nicht unterscheidet. An dem thatsächlich und in schroffster Weise vorhandenen Widerspruche zwischen Form und Inhalt mußte das Hellenenthum zu Grunde gehen. Vorstellungsform und Vorstellungsinhalt deckten sich nur scheinbar, der Conflict zwischen beiden mußte das ganze Gebäude griechischer Weisheit zerstören. Das Wort „Begriff" entsprach seinem logischen Inhalte so wenig, wie der griechische Tempel der Idee des Tempels als solchen. Das Allgemeine war mit dem Besonderen nicht versöhnt; der

Tempel als Ganzes stand im Widerspruch mit seinen Theilen; man verstand es nicht, das Allgemeine zu individualisiren und das Individuum zu generalisiren. Das Ganze war so wenig ein Abbild seiner Theile, wie die Theile Abbilder des Ganzen waren.

Im zweiten Stadium der Entwickelung des Menschengeschlechts kam der Widerspruch zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen als ein Gegensatz zwischen Gott und Mensch — Schöpfer und Geschöpf — den Völkern zum Bewußtseyn; am spätesten und zugleich am vollständigsten geschah dies bei den Griechen. Aber mit dem Erwachen dieses Bewußtseyns erfaßte die Menschheit auch zugleich ein sehnendes Verlangen nach Versöhnung: Christus kam, um den erkannten Zwiespalt zu lösen; „das Licht schien in der Finsterniß und die Finsterniß haben es nicht begriffen". Die Menschen wußten, daß ein Zwiespalt existirt, sie fühlten, wie derselbe den Menschengeist durchspaltete, aber sie vermochten sein Wesen nicht zu erkennen, und sie konnten daher auch keine Lösung desselben finden: Christus blieb unverstanden von seiner Zeit; vielleicht nur Einer, der Verfasser des vierten Evangeliums, hat ihn recht begriffen. Das zweite Stadium findet seinen logischen Abschluß im Kant'schen Kriticismus, seinen ästhetischen in der Gothik, im Shakespeareschen Drama, in den Sinfonien und Sonaten Beethovens. Dieses Stadium, welches das gesammte Mittelalter umfaßt und bis in unsere Zeit hereinragt, bringt das seelische Gefühlsleben voll zum Ausdruck. Der Widerspruch als solcher war zwar erkannt worden, aber sein Wesen wurde nicht begriffen; man konnte ihm nicht in bewußter Weise beikommen. Das ganze Mittelalter litt unsäglich unter der Schärfe des Zwiespaltes; man zog gegen einen Feind zu Felde, den man nicht kannte; in heftiger Fehde wüthete man einerseits gegen die Außenwelt, andererseits gegen das eigene Individuum: man zog aus, um die Ungläubigen zu besiegen und kasteite sich als zerknirschten Sünder. Die Philosophie trat zunächst in den Dienst der Kirche, da die seelische Empfindung, die Art und Weise, in

welcher der Einzelne den Zwiespalt fühlte, seine logischen Denkoperationen beeinflußte. Der Widerspruch wurde irgendwo in der Welt gesucht und Kant brachte die ganze Periode mittelalterlichen Philosophirens damit zum Abschluß, daß er das eigene Subject als Erkenntnißobject betrachtete, daß er den Widerspruch, als vom Subject ausgehend, bestimmte. Die Aesthetik bringt, dem Suchen der Logik entsprechend, den unbewußten Kampf gegen die Trägheit, das schmerzliche Empfinden des Widerspruches und endlich, vorahnend, unbewußt, die Lösung desselben zum Ausdruck. Das Ende des Mittelalters hat in seiner Weise ebenso Hervorragendes, im Sinne der Geistesentwickelung noch Besseres geleistet, als das Hellenenthum. Der gothische Dom, die Beethoven'sche Sinfonie und das Shakespeare'sche Drama sind so vollendet in ihrer Art, daß von dem Erkenntnißstandpunkte aus, dem sie entsprossen, nichts Vollendeteres geleistet werden kann. Freilich gleicht das Griechenthum mehr einem süßen Traume, das Mittelalter mehr einem großen Kampfe nach dem Erwachen. Der massige Unterbau des gothischen Domes, die immer reichlicher sich gestaltende Gliederung nach oben hin bis zum freien, der Trägheit scheinbar enthobenen Spiel der Kreuzblumen, stellt so recht, erst das mühevolle Ankämpfen gegen die Trägheit und dann das immer mehr der Schwere entrückende Spiel der Phantasie dar. Denselben Kampf, denselben Sieg finden wir in der Beethoven'schen Musik zur Darstellung gebracht. Erst das wuchtige Anstürmen der tiefen Accorde, das qualvolle Ringen mit der Materie, das schmerzvolle Empfinden des Zwiespaltes, dann die immer reicher werdenden Variationen des Grundaccordes und schließlich, namentlich in den letzten Sonaten, die überirdischen Klänge der erlösten Phantasie spiegeln das gesammte Leben des Mittelalters wieder. Und wieder in vollendeter Weise giebt das Shakespeare'sche Drama ein Bild dieses Kampfes. Hier wird derselbe als ein vergebliches Suchen nach dem Ursprunge des Widerspruches, nach dem Quell des seelischen Conflicts, in welchen der Mensch ohne sein Zuthun geräth, dargestellt, bis der Zweifel des Helden

durch den Tod gehoben wird, hinter welchem der zwiegespaltene Geist vorahnend die Erlösung schaut.

Im dritten Stadium der geistigen Entwickelung endlich, in demjenigen der Versöhnung, muß zunächst der Zwiespalt seinem Wesen nach genau erkannt werden. Fichte und Schopenhauer wirkten hier vorbereitend, indem sie die ganze Welt als bloße Erscheinung des Subjects darstellten und demgemäß den Widerspruch in den menschlichen Intellect verlegten. Hierin gingen sie aber zu weit, da sie sich nicht von der irrthümlichen Anschauungsweise Kant's über das Wesen von Raum und Zeit lossagen konnten. Der vorliegende Aufsatz zeigt unwiderlegbar, daß die Zeit keine Anschauungsform ist, daß sie im innigsten Zusammenhange mit der Trägheit steht, die letztere aber als relative Größe weder im menschlichen Intellect noch in der Außenwelt, sondern lediglich in der sinnlichen Empfindung beruht. Hiermit ist das Wesen des Widerspruches völlig erkannt. Er ist weder den Dingen, noch dem erkennenden Subjecte immanent, sondern er existirt als solcher, ungelöst, nur scheinbar, durch die Trägheit verursacht. Den Widerspruch selbst können wir verschieden benennen, je nach dem Gesichtspunkte, von welchem aus wir ihn betrachten. Der Widerspruch zwischen Vorstellungsform und Vorstellungsinhalt, Organisation und Desorganisation, Gattung und Individuum, Gott und Mensch ist immer derselbe. Es erfolgt eine völlige Versöhnung der Gegensätze, sobald die zeitliche Schranke fällt, sobald der größte Widerspruch, welcher die eben genannten in sich faßt, nämlich der Widerspruch zwischen sinnlichen und geistigen Wahrnehmungen, gelöst ist. In und an der Form erkennt der Geist dann ohne Weiteres den Inhalt, in der Desorganisation die Organisation, in der Gattung das Individuum, im Menschen Gott und umgekehrt, da er sich selbst als geistigen, die Form aus sich herausbildenden Inhalt der Welt erkennt. Nachdem so das Wesen des Widerspruches völlig erklärt worden ist, fällt dem letzten Stadium der Entwickelung die Aufgabe zu, die Gesetze der Begriffsbildung und des ästhetischen Aufbaues, mit einem Worte:

das Gesetz der Organisation zu erforschen, was durch eine der Mathematik ähnliche Wissenschaft geschehen wird. Die Allgemeingültigkeit der mathematischen Lehrsätze beruht darin, daß der Raum Anschauungsform sowohl der sinnlichen als der geistigen Wahrnehmung ist. Durch die Mathematik werden die räumlichen Größen ihrer äußerlichen Erscheinung nach, d. h. nach Maaß und Zahl, genau bestimmt. Diese Bestimmungen, welche zunächst immer nur für einen concreten Fall durch den logischen Schluß Gültigkeit erlangen, werden dadurch für eine unendliche Reihe analoger Fälle gültig, daß die geistige Wahrnehmung in ihren Vorstellungen, die zwar als Einzelbilder erscheinen, doch die ganze Gattung, den unendlich viele Einzelformen umfassenden Begriff schaut und diesen im Einzelbilde erkennt. Hätte nun die geistige Wahrnehmung keine räumliche Anschauung, so wäre die Aufstellung allgemein gültiger, formaler Sätze gar nicht möglich. Die Gleichartigkeit unserer Wahrnehmungen ist nun aber nicht nur eine formale, sondern auch eine inhaltliche, da der Unterschied zwischen den Wahrnehmungsarten als ein nur scheinbarer, in der Sinnesempfindung beruhender, nachgewiesen worden ist. Die Gesetze der Bildung und der Verknüpfung der Vorstellungen sind in beiden Wahrnehmungsarten dieselben. Die geistige Wahrnehmung vermag nun auch hier ein im concreten Falle erkanntes Gesetz auf den ganzen Begriff zu übertragen und damit eine der Mathematik ähnliche Wissenschaft, die Organik, in's Leben zu rufen. Während die Mathematik auf der bloßen räumlichen Anschauung der Vorstellungen beruht, wird die Organik auf ihre Betrachtung sich stützen müssen. Die Grundsätze der Organik sind die Sätze der Identität und der Verschiedenartigkeit in der Identität. So schließt z. B. der letzte Satz die Möglichkeit, daß zwei oder mehrere ganz gleichartige Atome, z. B. zwei Wasserstoffatome sich mit einander organisch, d. i. zu einem Molekül, verbinden können, völlig aus, da mit dem Wegfalle der zeitlichen und örtlichen Bestimmung, alle Wasserstoffatome in der That identisch sind. Diese Andeutungen mögen an dieser Stelle genügen. Mit

dem Begriff der Zeit fällt selbstverständlich auch der Causalitätsbegriff, wie derselbe bisher aufgefaßt worden ist; auch dieser Begriff ist ein nur relativer, welcher uns das wahre Wesen der Organisation bisher verhüllte. Den Abschluß des dritten geistigen Entwickelungsstadiums bilden nun der vollkommene Staat und der vollkommene Tempel als Abbilder des Weltenbaues. Mit der steigenden Erkenntniß vom Wesen der Organisation werden auch die Sitten der Völker sich einander nähern; es wird ein allgemeines Menschenrecht erstehen, ein staatlicher Organismus sich ausbilden, welcher nach und nach die ganze Erde umfaßt. Der vollkommene Tempel aber wird sich wahrscheinlich als ein großartiger Central- und Kuppelbau darstellen, welcher Kirche und Theater in sich vereinigt und in dem die bildliche, musikalisch-dramatische Darstellung des geistigen Kampfes und endlichen Sieges der Menschheit den Gottesdienst ausmachen wird. Da bei der völligen Erkenntniß des Wesens der Organisation auch jedes einzelne Stadium der Entwickelung vom Meuschengeiste erkannt werden wird, so wird schließlich auch eine Versöhnung zwischen Gattung und Individuum möglich; der menschliche Geist erinnert sich vollständig seines eigenen Entwickelungsganges und es tritt so in der That auch eine Auferstehung des Individuums ein. Was nach Abschluß der geistigen Entwickelung der Menschheit auf der Erde geschieht, können wir vorläufig wissenschaftlich nicht begründen; hier giebt die religiöse Offenbarung zunächst den einzigen Anhalt. Soviel steht jedoch fest, daß die volle bewußte geistige Erkenntniß unmöglich wieder zur Bewußtlosigkeit gelangen kann; diese Annahme ist eine völlige Absurdität, eine contradictio in adjecto, welche nur so lange gläubige Anhänger finden konnte, als man durch eine irrthümliche Anschauung vom Wesen der Zeit das Werden als ein Heraustreten eines Nichtseyenden in das Seyn und das Vergehen umgekehrt als ein Hinaustreten eines Seyenden in das Nichtseyn auffaßte.

In der Kunst muß nun für uns an die Stelle der bisherigen Sentimentalität, der Gefühlsdarstellung, das bewußte

Handeln treten. Göthe war der erste Vorläufer dieser neuen Richtung. Völlig bewußt läßt sich Faust in den Kampf mit den der Menschheit feindlichen Mächten ein, wie denn Göthe's dramatische Gestalten, wenigstens die männlichen, durch ein ziel- und zweckbewußtes Handeln sich auszeichnen. Faust philosophirt und zweifelt zwar auch, gerade so wie Hamlet, aber Hamlet wird durch das vergebliche Suchen nach dem Wesen des Zwiespaltes irre an der Welt und an sich selbst, der seelische Schmerz macht ihn fast wahnsinnig; Faust dagegen tritt dem Zwiespalte ruhig, gefaßt, im völligen Bewußtseyn des Menschenwerthes, entgegen. Hamlet wird, ohne daß er es will, in den dramatischen Conflict hineingezogen, Faust dagegen sucht denselben auf, er begiebt sich freiwillig zu den Müttern. Die olympische Ruhe, die Unterdrückung der seelischen Erregung zu Gunsten der bewußten Einsicht, macht vorzüglich Göthe's Größe aus. Eine weitere Ausbildung der Kunst in der angegebenen Richtung geht von Richard Wagner aus. Während gerade die Musik bisher ausschließlich, auch in der Oper, seelische Stimmungen und unbewußte Kämpfe zum Ausdruck brachte, bringt Wagner nicht nur die dramatische Handlung als solche, sondern, ähnlich wie Göthe, den bewußten Geisteskampf, besonders durch die Figur der Walküre im Nibelungenring, auf die musikalische Bühne. Die Personificirung metaphysischer Prinzipien kommt durch das Musikdrama erst zur gelungenen Darstellung; deshalb ist das Bestreben Wagner's, Oper und Drama zu versöhnen, ein großer künstlerischer Fortschritt, denn, wie schon erwähnt, wird schließlich nicht nur Oper und Drama, sondern auch Kirche und Theater (das letztere natürlich im edlen Sinne) mit einander versöhnt seyn. Leider ist Wagner zu einseitig im Schopenhauer'schen Pessimismus befangen, so daß zwar die Darstellung seiner Werke packender und ergreifender wirkt, als die des gewöhnlichen Dramas, aber seine dramatischen Handlungen selbst vermögen an innerer Wahrheit Göthe's Faust nicht zu erreichen.

Die vorstehende Arbeit enthält, wie der verehrte Leser bemerkt haben wird, die Begründung und die ganz skizzenhafte

Darlegung einer neuen Philosophie. Sollten einzelne Unklarheiten in derselben enthalten seyn, so bitte ich, diese durch die Gedrängtheit der Darstellung zu entschuldigen. Es kam vorzüglich darauf an, den Zeitbegriff genau festzustellen und auf Grund dieses Begriffes zu weiterem Nachdenken anzuregen. Die Kant'sche Anschauung vom Wesen der Zeit ist uns so in Fleisch und Blut übergegangen, daß es ungeheuer schwer ist, sich, trotz auftauchender Zweifel, davon loszusagen. Der innige Zusammenhang der Zeit mit der Trägheit ergiebt sich aber aus so vielen Thatsachen, daß die hier niedergelegte Anschauung wenigstens Hoffnung hat, von der Philosophie gewürdigt und in den Bereich philosophischer Discussionen gezogen zu werden. Der Zwiespalt in unserem Wahrnehmungsvermögen ist von der Philosophie bisher zu wenig betont worden, wie denn die geistigen Wahrnehmungen, blos weil sie nicht träger Natur sind, noch heute meist für inhalts- und wesenlos gehalten werden. Und doch wird erst mit der Erkenntniß vom Werthe dieser Wahrnehmungen die Phantasie in ihre wahren Rechte eingesetzt; hiermit tritt aber auch die Ethik in eine ganz neue Phase der Entwickelung. So konnte Göthe die Unvergänglichkeit seiner poetischen Gestalten nicht trefflicher argumentiren, als da er von ihnen sprach:

„Nicht Schatten sind es, die der Wahn erzeugt,
Ich weiß es, sie sind ewig, denn sie sind" —

und ihre vollkommene Berechtigung erhalten die Worte des Johannes, des phantasiereichen Verfassers der Offenbarung: „Und der Engel, den ich sahe stehen auf dem Meer und auf der Erde, hob seine Hand auf gen Himmel, und schwur bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, daß hinfort keine Zeit mehr sey."

Die imaginären Begriffe.

Von
Dr. Julius Nathan.

Seit langer Zeit haben die Mathematiker in das Begriffssystem ihrer Wissenschaft die beiden Begriffe des „Negativen“ und des „Imaginären“ aufgenommen, um so mehr kann es als eine unerklärte Thatsache erscheinen, daß in vielen andern, namentlich in naturwissenschaftlichen Disciplinen diese Begriffe nicht anerkannt sind, obwohl die einen sowohl als auch die andern in den Theorien jener Wissenschaften eine große Bedeutung erlangt haben. Daß der Begriff des „Negativen“ für die philosophische Forschung unentbehrlich sey und in das philosophische Begriffssystem daher aufgenommen werden müsse, dafür hat schon Kant in seiner vorkritischen Entwickelungsperiode mit einer zu diesem Zwecke bestimmten Schrift plaidirt; jedoch nächst dem Begriff des „Negativen“ ist es der des „Imaginären“, der für die philosophische Forschung sowie auch für zahlreiche andere Disciplinen unentbehrlich ist.

Der Mathematiker betrachtet die imaginäre Größe nicht für sich, sondern in Verbindung mit der ihr conträr gegenüberstehenden reellen Größe und bezeichnet eine derartige Größencomposition als eine complexe Größe. Eine complexe Größe ist mithin eine solche, welche aus einem reellen und aus einem imaginären Gliede besteht, sie hat die Form $a + b\sqrt{-1}$; $a + b$ ist die reelle Größe, $\sqrt{-1}$ ist die imaginäre Größe. Die letztere ist dadurch characterisirt im mathematischen Sinne, daß ihr Quadrat einen negativen Werth hat, also im vorliegenden Falle -1. Logisch ist aber der Begriff einer Quadratwurzel aus -1 ein Widerspruch. -1 und $+1$ heben sich gegenseitig auf, also ist -1 um soviel kleiner als 0, als $+1$ größer ist als 0; da es aber schon ein Widerspruch ist aus 0 eine Quadratwurzel ziehen zu wollen, so ist es natürlich nicht weniger widerspruchsvoll aus einer Größe, die kleiner ist als 0, eine Quadratwurzel ziehen zu wollen, mithin ist der Begriff $\sqrt{-1}$ ein undenkbarer

Begriff. Trotzdem verwendet der Mathematiker denselben zu seinen Rechnungen, weil jedes folgerichtige, von mathematischen Begriffen ausgehende Denken diesen Begriff erzeugt. Dieser Umstand, daß der Begriff einer Quadratwurzel aus —1 eine nothwendig sich ergebende Consequenz mathematischer Deductionen ist, obwohl er realiter undenkbar ist, characterisirt ihn eben als einen imaginären Begriff, als eine Antinomie, wenn man den Kantischen Ausdruck gebrauchen will.

Eine viel größere Bedeutung als in der Mathematik haben die imaginären Begriffe in der Naturwissenschaft. Der Naturforscher nimmt eine ausgedehnte und theilbare Materie an, der Chemiker basirt seine Theorien auf die Annahme untheilbarer Atome, deren je zwei ein Molekül constituiren, und von denen ein jedes ein-, zwei-, dreiwerthig u. s. w. ist. Beide Begriffe sind imaginär; denn abgesehen davon, daß der Naturforscher nie nachzuweisen vermag, daß wirklich ein ausgedehntes und theilbares, ja endlich theilbares Etwas existirt, das jenem Begriffe „Materie" entspräche, ist es schon längst bekannt und erkannt, daß Ausdehnung und endliche Theilbarkeit zwei sich gegenseitig ausschließende Merkmale sind, welche nie einem und demselben Seyenden zu gleicher Zeit als zukommend gedacht werden können; es ist bei der oberflächlichsten Ueberlegung klar, daß jedes noch so klein gedachte räumliche Seyn dennoch theilbar seyn müsse. Der Begriff der ausgedehnten (räumlichen), endlich theilbaren Materie ist mithin ein logisch undenkbarer, ein alogischer Begriff, er ist ebenso wenig denkbar als der einer $\sqrt{-1}$, doch er könnte ja ein Product müßiger Gelehrtenphantasie seyn, das der Denkfaulheit der Menge seine Billigung und allseitige Anerkennung verdankte; aber diese Möglichkeit ist ausgeschlossen. Denn wenn wir den Naturforscher fragen, warum er diesen unlogischen Begriff „Materie" dennoch in seinem Begriffssystem beibehalte, so wird er uns ohne Zögern antworten, daß durch die Fiction desselben allein eine Erklärung, und zwar eine causale, mechanische Erklärung der Naturphänomene möglich werde.

Der Naturforscher nimmt daher nicht den Begriff der Materie in seine Wissenschaft auf, weil etwa ein Seyendes vorhanden ist, das demselben entspricht, sondern weil er die causal-mechanische Erklärung der Naturphänomene ermöglicht.

Man hat deswegen auch derartige Begriffe als methodologische Principien bezeichnet, doch nicht alle imaginären Begriffe sind hierzu tauglich, und auch nicht alle methodologischen Principien sind imaginäre Begriffe; hierfür können schon die imaginären Begriffe der Mathematik zum Beweise dienen.

In dem vorliegenden Specialfalle ist auch noch ein zweiter Grund vorhanden, der dem Naturforscher die Annahme jenes Begriffes aufnöthigt. Es ist die Erfahrung, die Wahrnehmung, die Anschauung, welche ihm als Empiriker räumlich ausgedehnte, theilbare Phänomene liefert. Der Proceß des Theilens setzt nun logisch offenbar ein Untheilbares voraus, weil Theilbarkeit und Untheilbarkeit zwei conträre, aber dennoch complementäre Begriffe sind, nicht aber ein positiver und ein negativer Begriff, wie es das „Un" anzudeuten scheint. Der Begriff des Ausgedehnten, des Räumlichen ist dagegen dem Begriffe des Untheilbaren contradictorisch entgegengesetzt; doch um diese logischen Consequenzen der Unterbegriffe, welche in dem Begriffe „Materie" enthalten sind, kümmert sich der Naturforscher nicht, sondern weil ein Ausgedehntes wahrgenommen wird, weil ferner dessen endliche Theilbarkeit erfahrungsmäßig feststeht, dessen unendliche Theilbarkeit dagegen nie erfahrungsmäßig festgestellt werden kann, weil ferner der Proceß des Theilens ein Untheilbares voraussetzt, deswegen nimmt der Naturforscher an, daß die Materie ausgedehnt, endlich theilbar sey und aus Untheilbarem bestehe.

Der Begriff der Materie ist ein alogischer Begriff, weil die Consequenzen, die Denkbedingungen der beiden Unterbegriffe „Theilbarkeit" und „Räumlichkeit" mit einander unverträglich sind, aber dieser Widerspruch existirt, er hat wenn auch keine reale, metaphysische, so doch eine phänomenale Existenz, unsere Gesichts-, unsere Tastempfindungen beweisen uns jeden Augen-

blick, daß die Vorstellung der Materie trotz ihres Widerspruches dennoch ein wirklich vorhandenes Phänomen ist, und wenn wir auch hundertmal behaupten wollen, diese widerspruchsvolle Vorstellung „Materie" hat keine Existenz, jede unserer Gesichtswahrnehmungen beweist uns auf's Neue, daß dieser Widerspruch als Phänomen Wirklichkeit hat.

Der imaginäre Begriff scheint daher im Gebiete der Naturforschung characterisirt zu seyn erstens wie in der Mathematik durch seine Undenkbarkeit, zweitens dadurch, daß er nicht nur in unserem νοῦς, sondern auch in den φαινόμενα Existenz hat, drittens dadurch, daß er ein methodologisches Princip ist und daher als Erklärungsgrund für eine größere oder kleinere Anzahl von φαινόμενα dient.

Ein zweiter imaginärer Begriff von hoher Wichtigkeit in vielen Gebieten der Naturwissenschaft, namentlich aber in der Chemie ist der Begriff des Atoms. Atom ist bekanntlich die kleinste untheilbare Menge eines einfachen Stoffes (chemischen Elementes), welche in eine chemische Verbindung eintreten, resp. zur Bildung eines Moleküls beitragen kann. Auch dieser Begriff ist logisch undenkbar; denn das räumlich ausgedehnte Seyn kann, wenn es auch noch so klein gedacht wird, nie untheilbar seyn. Es unterscheidet sich jedoch dieser Begriff von dem vorigen dadurch, daß er nicht eine unmittelbar aufweisbare phänomenale Existenz hat; denn bis jetzt ist es noch nicht gelungen untheilbare kleinste Mengen irgend eines Elements wahrnehmbar zu machen, auch haben die Chemiker ein solches Unternehmen als resultatlos bezeichnet, weil sie der Ansicht sind, daß jede kleinste, für sich existirende Substanzmenge zum mindesten immer aus zwei Atomen bestehe und als Molekül bezeichnet werden müsse. Jedoch auch dieser letztere Begriff ist nur eine Annahme, da es bis jetzt noch nicht gelungen ist ein Molekül einer chemischen Verbindung zu isoliren und als solches kenntlich zu machen. Das Molekül könnte ja nur dadurch erkannt werden, daß dasselbe durch Theilung in die Atome der verschiedenen Elemente zerlegt würde, welche zur Bildung desselben beigetragen

haben; eine solche Theilung ist aber nach den Ansichten der Chemiker unausführbar, weil ja ein Atom nie für sich existiren kann. Wir sehen also, daß auch der Begriff des Moleküls undenkbar ist; denn einestheils soll dasselbe mindestens aus zwei untheilbaren Atomen bestehen und müßte daher theilbar seyn, andererseits aber soll das isolirte Molekül nicht getheilt werden können, weil ein Atom eines Elements nicht für sich bestehen könne. Atom und Molekül enthalten daher dieselben Widersprüche, beide sind undenkbar, beide sind bekanntermaßen Erklärungsgründe für die zahllosen chemischen Phänomene und hierdurch als imaginäre Begriffe characterisirt, auch muß jedes formal richtige Denken, welches von den gesammten Erfahrungsthatsachen der Chemie ausgeht, zu diesen imaginären Begriffen gelangen.

Es ist ein Verdienst Herbart's als Erster behauptet zu haben, daß die undenkbaren Begriffe des gewöhnlichen Lebens keine Phantasmen einer nach Willkür schaltenden und waltenden Phantasie seyen, sondern Erfahrungsbegriffe, welche jedes menschliche Denken, so fern es eben die Phänomene zu begreifen versucht, durch formal richtige Denkoperationen erzeugt. Doch es war ein ganz verkehrtes Unternehmen jene undenkbaren Begriffe denkbar machen zu wollen, um auf diesem Wege zum Realen zu gelangen. Man muß vielmehr anerkennen, daß diese undenkbaren Begriffe eine besondere Begriffskategorie bilden, daß man sie ihrem Wesen nach verändern, sie vernichten würde durch den Versuch sie denkbar zu machen; denn zu den formalen Denkoperationen der Verbindung, Trennung u. s. w. sind sie durchaus brauchbar; der Mathematiker nimmt die complicirtesten Rechnungen mit den imaginären Zahlen vor, trotzdem der Begriff einer Quadratwurzel aus —1 in Bezug auf das reale Denken ein exquisiter Widerspruch ist, der Chemiker, der Physiker, der Physiologe rechnet mit den Atomen und Molekülen wie mit Zahleneinheiten, trotzdem dieselben Widersprüche in sich bergen, es ist daher klar, daß die imaginären Begriffe formaliter durchaus denkbar sind, nur realiter sind sie undenkbar; sie sind daher

auch völlig geeignet zur Erkenntniß der Phänomene, eine unmittelbare Erkenntniß, eine Erkenntniß der Dinge an sich werden sie unmittelbar nie gewähren, auch wenn es möglich und statthaft wäre sie den Bedingungen der realen Denkbarkeit gemäß umzuformen, wie es Herbart versucht hat.

Auch Kant hat in seiner Antinomienlehre jene Begriffe behandelt, aber er ist sich über die Bedeutung und den Ursprung derselben nicht klar geworden, er glaubte dieselben aus einer eigenthümlichen Einrichtung der menschlichen Vernunft herleiten zu müssen. Diese Annahme ist natürlich verfehlt; denn wenn diese Begriffe der formalen oder materialen Beschaffenheit der menschlichen Vernunft ihre Entstehung verdankten, dann könnte offenbar keiner derselben eine phänomenale Existenz haben, während dieses letztere doch für den Begriff der Materie und für noch manchen anderen eintrifft; denn die phänomenale Existenz der Materie z. B. ist doch nur durch eine eigenthümliche Einrichtung unserer Sinne und unseres Verstandes erklärbar. Kant hat richtig erkannt, daß diese Begriffe in jedem menschlichen Denken nothwendig entstehen, er hat eingesehen, daß sie unabweisbar sind, er behauptet, daß die kosmologische Idee eine nicht etwa beliebig erdachte, sondern in der Natur der menschlichen Vernunft gegründete, mithin unvermeidliche und niemals ein Ende nehmende Antinomie sey (Prolegg. § 51), er behauptet selbst, daß diese Antinomie auch dann für den menschlichen Geist nicht zu existiren aufhöre, wenn ihre dialectische Natur erkannt sey. Auch diese letztere Behauptung ist mit Einschränkung richtig; nur Irrthümer sind die imaginären Begriffe nicht, noch weniger Producte der reinen Vernunft in ihrem transscendenten Gebrauch (Prolegg. § 50). Es ist daher auch nichtssagend zu behaupten, diese Irrthümer könnten als solche erkannt werden. Die imaginären Begriffe sind logisch und erkenntnißtheoretisch wahre Begriffe, weil ihr Denkinhalt erstens mit ihren Objecten übereinstimmt, und weil sie durch consequentes Denken erzeugt worden sind, sie enthalten einen Widerspruch, weil ihre Objecte, die Phänomene, eben mit diesem Widerspruch behaftet sind, sie

müssen diesen Widerspruch in sich bergen, wenn ihr Inhalt mit ihren mittelbaren Objecten in Uebereinstimmung stehen soll; denn der Widerspruch, die Unbeständigkeit, der ewige Wechsel sind die wesentlichsten Merkmale der Welt der Phänomene. Diese Erkenntniß besaßen schon Plato und Aristoteles, schon ihre philosophischen Schriften sind angefüllt mit Klagen über die Undenkbarkeit der Phänomene, über die Unmöglichkeit einer Erkenntniß derselben im strengen Sinne. Plato treibt die phänomenale Existenz des Widerspruchs zur Annahme einer Ideenwelt, die vor Allem begrifflich erkennbar, denkbar, widerspruchsfrei sey. Freilich jene Männer fanden den Widerspruch in dem Umstande, daß nur das Einzelne in der Sinnenwelt Existenz hat, während doch ihrer Ansicht nach nur vom Allgemeinen und Nothwendigen eine Erkenntniß im strengen Sinne möglich seyn sollte.

Freilich dieser angebliche Widerspruch der alten Philosophen ist in Wirklichkeit gar nicht ein solcher, doch dieser Umstand ist für den vorliegenden Fall bedeutungslos; denn hier handelt es sich nur darum, daß auch die alten Philosophen die phänomenale Existenz eines widerspruchsvollen, und deshalb ihrer Ansicht nach unerkennbaren Seyn herausgefunden haben, wenn es ihnen auch nicht gelungen ist dasjenige Element in dem phänomenalen Seyn ausfindig zu machen, welches der Träger jenes Widerspruchs ist.

Aber nicht allein in den Naturwissenschaften und in der Mathematik sind imaginäre Begriffe in Gebrauch, auch die Geisteswissenschaften besitzen derartige Begriffe, die bisweilen von fundamentaler Bedeutung sind, ich will nur ein Beispiel zum Beweise beibringen. Das System unseres modernen Privatrechts beruht bekanntlich auf dem Grundsatze „Volenti non fit iniuria“. Dieser Grundsatz hat nun offenbar zur Voraussetzung die Ansicht, daß der Wille eine absolut selbständige Macht, ein auf sich beruhender Factor der psychischen Phänomene sey. Wenn wir nun fragen, was den Rechtsgelehrten veranlasse, dem Willen jene Selbständigkeit und Verantwortlich-

keit, auf welcher der Begriff der formalen Gerechtigkeit beruht, zuzuertheilen, so wird auch er uns antworten, daß durch jene Annahme allein ein System des Privatrechts möglich wird. Denn die formale Gerechtigkeit, welche im Gebiete des Privatrechts das alleinige erreichbare Ziel ist, kann ja nur in einer Uebereinstimmung der Willen zweier handelnden Personen in Bezug auf ein Rechtsobject bestehen, weil der Wille allein dasjenige Moment unter den psychischen Gliedern einer actio ist, welches jedem Menschen durch Worte oder Gesten sinnlich wahrnehmbar gemacht werden kann. Der Begriff des selbständigen, verantwortlichen Willens ist mithin für die Existenz des Privatrechts die conditio sine qua non, weil er allein die Gültigkeit des fundamentalsten Grundsatzes „Volenti non fit iniuria" möglich macht, daß er aber auch für das Criminalrecht von nicht geringer Bedeutung ist, wird allen bekannt seyn; und nur weil die griechischen Philosophen dem Willen jene Selbständigkeit und Verantwortlichkeit nicht zuerkannten, nur deßwegen war es ihnen unmöglich ein brauchbares System des Privatrechts zu erzeugen. Wenn wir aber nun die reale Denkbarkeit des Begriffes prüfen, so finden wir gleich heraus, daß die Annahme eines selbständigen und verantwortlichen Wollens einen exquisiten Widerspruch in sich birgt. Denn das Wollen, welches absolut selbständig und verantwortlich seyn sollte, müßte offenbar acausal seyn, nur für einen acausal gewollten effectus kann das Wollen verantwortlich seyn, nur unter solchen Umständen könnte es als eine selbständige Macht bezeichnet werden; doch der Psychologe sollte noch auftreten, der uns einen acausal gewollten effectus nachweist. Allein auch abgesehen davon, daß der Begriff des acausalen Wollen mit der psychologischen Beobachtung und Erfahrung unvereinbar ist, schließt nicht der Begriff des Wollen an und für sich schon das Moment des Beweggrundes in sich? Offenbar, ein Wollen ohne Beweggrund ist genau so undenkbar, wie ein solches ohne gewolltes Object; mithin ist auch der Begriff des selbständigen und verantwortlichen Wollens realiter absolut undenkbar, und auch empirisch unerweisbar. Trotzdem

ist dieser Begriff von fundamentaler Bedeutung für das System des Privatrechts und für den Civilproceß, der Staatsanwalt klagt den Willen allein des Verbrechens an, bürdet ihm die Verantwortlichkeit für die begangenen Frevel auf, obwohl er in Wirklichkeit nur die niedrige Stellung eines Dieners einnimmt, der bald die Befehle des berechnenden Verstandes, bald die kategorischen Anweisungen stürmischer Gefühle und Reize gehorsamst zu verwirklichen versucht, ohne daß er auf das Resultat, noch auf die Art der Aufträge irgend welchen bestimmten Einfluß auszuüben vermöchte. Kein Zweifel kann herrschen über die Natur dieses Begriffes, er ist ein exquisites Beispiel eines imaginären Begriffes; seine Undenkbarkeit und seine methodologische Bedeutung in den genannten Gebieten einerseits, und die Nothwendigkeit andererseits, mit welcher das logische Denken zu ihm gelangt, sobald es das Ideal der formalen Gerechtigkeit im einzelnen Falle zu verwirklichen sucht, kennzeichnen den juristischen Begriff des Willens als einen imaginären.

Es steht somit jetzt fest, daß die imaginären Begriffe sich sowohl in den Naturwissenschaften als auch in den Geisteswissenschaften vorfinden, und dieses Factum ist von Wichtigkeit; denn in jüngster Zeit sind wiederholt Versuche gemacht worden die Widerspruchslosigkeit als ein allgemeingültiges Kriterium einer jeden Erkenntniß zu bezeichnen, gleich als ob ein Hegel nie existirt hätte. Der Widerspruch existirt logisch als imaginärer Begriff, der Widerspruch hat auch eine phänomenale Existenz, wie wir gesehen haben, nur das bleibt dahingestellt, ob er auch ein reales, metaphysisches Seyn besitzt. Ganz unberührt bleibt die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch für das formale Denken; denn der Widerspruch, welcher einem falschen Denkproceß seine Entstehung verdankt, und welcher als Widerspruch im engeren Sinne bezeichnet werden kann, existirt allerdings nie, weil er formaler Natur ist. Die imaginären Begriffe bergen immer einen realen materialen Widerspruch in sich, der durch die Nothwendigkeit des logischen Denkens oder durch die sinnliche Anschauung entsteht. Wenn aber das formal

richtige Denken, das unter normalen Verhältnissen ablaufende Anschauen jenen Widerspruch erzeugen, so muß er offenbar für alle formal richtig denkenden Menschen vorhanden seyn oder entstehen, und hierdurch muß der materiale (reale) Widerspruch vom formalen unterscheidbar werden, hierdurch allein muß es möglich seyn zu erkennen, ob ein Begriff ein unlogischer oder ein imaginärer ist. Denn des ersteren Entstehungs-Ursache liegt eben nicht in der Natur des Denkens, sondern in der Ungeschicklichkeit, in der Unvollkommenheit des einzelnen denkenden Individuums.

Diese Eigenthümlichkeit der imaginären Begriffe hat auch schon Kant richtig erkannt; denn er behauptet zu wiederholten Malen, daß die Antinomien Widersprüche seyen, die in jeder menschlichen Vernunft entstehen, und die auch dann nicht verschwinden, wenn sie als Irrthümer, Trugbilder, wie Kant glaubte, erkannt worden seyen. Er hatte also schon ganz genau den Unterschied zwischen formalem und materialem Widerspruch, zwischen imaginären Begriffen und den durch unlogische Denkoperationen erzeugten Irrthümern erkannt; jedoch da er der Ueberzeugung war, daß jene materialen, für jede menschliche Vernunft vorhandenen und unzerstörbaren Widersprüche, welche er als Antinomien formulirte, Irrthümer seyen, so unterließ er es sie als eine besondere Begriffsart aufzustellen. Er irrte sich in Bezug auf den Ursprung und den erkenntnißtheoretischen Werth jener Begriffe, obwohl er ihr Wesen klar und scharf erkannt hatte. Jene Antinomien entstehen nicht durch den Widerstreit zwischen Verstand und Vernunft, nicht durch den sogenannten transscendenten Gebrauch, welchen die Vernunft von ihnen macht, weil schon die petitio principii, die Annahme einer von dem Verstande verschiedenen Vernunft, eine unbewiesene und unbegründete ist. Ferner kann man es auch als keine befriedigende Lösung ansehen, wenn er behauptet, der Widerspruch löse sich auf, sobald die mit Nothwendigkeit erzeugte Idee der Vernunft als eine Imagination, nicht als die Idee eines wirklich existirenden Objects betrachtet werde; denn der

Idee sowohl wie dem Object kann von zwei contradictorisch einander entgegengesetzten Bestimmungen immer nur eine zugesprochen werden. Wenn daher dennoch beide Bestimmungen als der Idee zukommend streng erwiesen werden können, wie es Kant behauptet, so kann dieses eben nur darin seinen Grund haben, daß jene Ideen imaginäre Begriffe sind von Phänomenen, die einen Widerspruch in sich tragen. Daß die angegebene Lösung der Antinomien in Wirklichkeit nur eine scheinbare ist, läßt sich auch aus Kant's eigenen Behauptungen darthun. Kant hat, wie es ja allgemein bekannt ist, behauptet, daß das Seyn keine in den Inhalt eines Begriffs eingehende Bestimmung sey, wie dieses die Wolfianer annahmen, er hat es ausgesprochen, daß hundert wirkliche Thaler inhaltlich nicht mehr sind als hundert mögliche, und Herbart hat bekanntlich diese Bestimmung zum Ausgangspunkt seiner metaphysischen Untersuchungen genommen. Wenn aber das Object und sein Begriff sich inhaltlich nicht unterscheiden, sondern nur in Hinsicht der Form, der Existenzweise, so muß doch offenbar, sobald zwei einander entgegengesetzte Bestimmungen einem wirklich existirenden Objecte nicht zukommen können, das Gleiche auch für den Begriff, die Vorstellung des Objects gelten; Kant's Lösungsversuch der Antinomien führt daher zu Widersprüchen mit seinen Principien.

Jedoch gleichviel ob Kant's Lösungsversuch auch ein verfehlter ist, gleichviel ob auch seine Antinomien in Wahrheit auf imaginären Begriffen beruhen, immerhin ist es sein Verdienst die Möglichkeit allgemeiner, in jedem menschlichen Denken entstehender Widersprüche behauptet zu haben und deren Unterschied von den individuellen, formalen Widersprüchen klar und scharf angegeben zu haben. Bis auf Kant glaubte man, daß jeder Widerspruch individueller Natur sey, daß er durch die Ungeschicklichkeit, durch das fehlerhafte Denken eines einzelnen Individuums erzeugt werde und durch logisches Denken vermieden werden könne. Kant vernichtete diesen Glauben, er zeigte, daß es Widersprüche gebe, die in jedem menschlichen Denken mit Nothwendigkeit entstehen, und die auch dann nicht

zu existiren aufhören, wenn sie nach Kantischer Anschauung als Irrthümer erkannt worden sind. Seitdem ist man unaufhörlich bemüht gewesen diese Widersprüche der empirischen Erkenntniß zu lösen, indem man immer die unbewiesene Annahme machte, daß jeder Widerspruch ein Irrthum seyn müsse, obwohl doch schon von Kant zugegeben worden war, daß es Widersprüche gebe, die sich in jeder Hinsicht von den formalen Widersprüchen unterscheiden. So lange nicht die Behauptung, daß jeder Widerspruch ein Irrthum sey, streng erwiesen wird als eine unumstößliche Wahrheit, so lange kann nie die unberechtigte Annahme gemacht werden, daß jeder Widerspruch auflösbar sey und als Irrthum erweisbar sey; denn jene Behauptung als ein ἁπλόν zu betrachten, dessen Wahrheit dem menschlichen Geiste unmittelbar einleuchte, ist nur ein schlechtes Manöver, das die Unfähigkeit, die Behauptung zu beweisen, verdecken soll. Der Logiker und Philosoph, welcher die Möglichkeit und Brauchbarkeit imaginärer Begriffe in Abrede stellt, setzt sich mit den Thatsachen in Widerspruch; denn die Mathematiker haben sich durch Annahme jener Begriffsart ein neues Gebiet, die Rechnung mit imaginären Zahlen, errungen. Eine zweite Aufgabe wird es nun seyn, den erkenntnißtheoretischen Werth jener Begriffe zu bestimmen.

Ein Begriff besitzt offenbar immer einen positiven erkenntnißtheoretischen Werth, wenn er direct oder indirect zur Erzeugung wahrhafter Erkenntnisse dient. So leicht diese tautologische Bestimmung zu machen ist, so schwer ist es im einzelnen gegebenen Falle über den negativen oder positiven erkenntnißtheoretischen Werth eines Begriffes zu entscheiden; denn wodurch kann man erkennen, ob ein Begriff mittelbar oder unmittelbar zur Erlangung einer wahren Erkenntniß beiträgt? Wir haben hierfür kein untrügliches Kennzeichen. Woran ferner soll man erkennen, ob eine Erkenntniß Wahrheitbesitz, mithin eine Erkenntniß re vera ist? Auch hierfür haben wir kein sicheres, allgemeingültiges und ausreichendes Kriterium, obwohl die Philosophen seit Jahrhunderten bemüht sind Kennzeichen aus-

findig zu machen, durch welche man Wahrheit und Irrthum von einander zu unterscheiden im Stande wäre. Jedoch es wird entschieden behauptet werden können, daß ein Begriff einen positiven erkenntnißtheoretischen Werth besitzt, sobald sein Inhalt mit dem Inhalt des Objects, auf welches er sich mittelbar bezieht, in Uebereinstimmung steht. Das Object eines imaginären Begriffes ist aber in vielen Fällen ein Phänomen; denn im phänomenalen Seyn haben jene Widersprüche Wirklichkeit, welche in den imaginären Begriffen gedacht werden. Da nun selbst die Anhänger der Kantischen, pessimistisch, resp. skeptisch gefärbten Erkenntnißtheorie zugestehen müssen, daß wir die Phänomene unter allen Umständen erkennen, wie sie an sich sind, so sind wir in dem vorliegenden Falle sehr oft in der Lage entscheiden zu können, ob ein imaginärer Begriff Bestimmungen enthält, die in seinen Objecten, den Phänomenen, nicht nachweisbar sind.

Freilich durch diesen Nachweis ist noch nicht im mindesten festgestellt, wie hoch der erkenntnißtheoretische Werth des betreffenden imaginären Begriffes anzuschlagen sey; denn möglicherweise kann sein Inhalt aus Merkmalen bestehen, die für die wahrhafte Erkenntniß der correspondirenden Objecte bedeutungslos sind, weil sie mit dem eigentlichen Wesen der Phänomene nur in losem Zusammenhange stehen, der imaginäre Begriff kann aus unwesentlichen Merkmalen bestehen, trotzdem diese letzteren in dem mittelbaren Begriffsobject vorhanden sind.

Es tritt somit auch in dem vorliegenden Falle das alte Problem hervor, woran man die Essentialität der Merkmale erkennen könne, und wodurch die wesentlichen von den unwesentlichen unterscheidbar werden. Denn der erkenntnißtheoretische Werth eines Begriffes hängt immer ab erstens von der Realität der in ihm enthaltenen Merkmale und zweitens von deren Essentialität.

Ein Begriff kann unbedingt Wahrheit besitzen und von einem äußerst geringen erkenntnißtheoretischen Werthe seyn; wenn z. B. jemand den Begriff des Pferdes als ein farbiges, vier-

füßiges, zweiäugiges, behaartes Thier angiebt, so muß jeder zugeben, daß dieser Begriff ein wahrer ist, weil alle in demselben enthaltenen Merkmale in dem Phänomen „Pferd" als existirend wahrgenommen worden, aber jeder wird auch behaupten, daß der so bestimmte Begriff eine höchst unvollkommene Erkenntniß des entsprechenden Phänomens gewähre, weil eben die wichtigsten und entscheidensten Merkmale in der Bestimmung übergangen worden sind.

Es ist also z. B. unbestreitbar, daß die in dem Begriffe „Materie" enthaltenen Merkmale Realität besitzen, daß sie sogar in jedem sinnlichen Phänomen realisirt sind, aber es ist dennoch sehr fraglich und ungewiß, ob die Merkmale der räumlichen Ausdehnung, der Continuität u. s. w., welche wir in jenem Begriffe denken, wirklich das Wesen der sinnlichen Phänomene ausmachen. Wir brauchten nur oberflächlich die Geschichte der Naturphilosophie, die Theorien der Chemiker und Physiker zu mustern, um den unwiderleglichsten Thatsachenbeweis für die Wandelbarkeit des mit dem Namen „Materie" bezeichneten Denkinhalts zu liefern, doch ein jeder kann sich hiervon sehr leicht selbst überzeugen, und ich will nur daran erinnern, daß die Naturforscher in der jüngsten Zeit es für unmöglich erklärt haben aus der Materie als alleiniger ratio cognoscendi alle bis jetzt zur Kenntniß gelangten Naturphänomene abzuleiten, sodaß man zur Annahme eines zweiten Princips, des Aethers, sich bequemt hat, der als imponderabele Substanz in der Physik eine Bedeutung erlangt hat.

Es geht also hieraus hervor, daß auch diejenigen imaginären Begriffe, deren mittelbare Objecte phänomenale Existenz besitzen, so leicht sich auch die Realität ihres Inhalts controliren läßt, dennoch wie alle Begriffe keine festen, abgeschlossenen Gedankengebilde sind, die wie die Anschauungen etwa immer sich gleich blieben, sondern daß sie mit der fortschreitenden Erkenntniß sich verändern und insofern auch einer Verfälschung, wie alle anderen Begriffe, zugänglich sind.

Noch mehr gilt das zuletzt Gesagte für diejenigen ima-

ginären Begriffe, deren mittelbare Objecte erst durch das Handeln realisirt werden, oder die nur Gedankendinge zu mittelbaren Objecten haben.

Wenn wir aber von allen diesen Eventualitäten absehen und die Annahme machen, daß ein imaginärer Begriff formal wie auch inhaltlich nichts zu wünschen übrig läßt, wozu ist er dann verwendbar? Die Antwort liegt auf der Hand, in erster Linie zur Erkenntniß der Phänomene, in zweiter zur Erkenntniß der Dinge an sich.

Es kann kein Verständiger bestreiten, daß es trotz aller Bemühungen noch nicht gelungen ist einen nicht imaginären, d. h. auch real denkbaren Begriff ausfindig zu machen, der nur in annähernd gleicher Weise geeignet wäre, wie die imaginären Begriffe „Materie", „Atom" u. s. w. eine ratio cognoscendi der Phänomene abzugeben; Herbart's einfache Reale, Hegel's Logos, Fichte's Nichtich, Schopenhauer's Wille, sie alle sind längst als mißlungene Versuche die Welt der Phänomene aus nicht imaginären Begriffen zu erklären, erkannt worden, und es muß wohl jetzt als ein großes Verdienst den älteren Naturforschern angerechnet werden, daß sie theils instinctiv, theils bewußt die Unbrauchbarkeit jener aufgestellten Principien, welche mit so vielen Versprechungen angepriesen wurden, herausfanden, und daß sie sich nicht verleiten ließen von jenen Principien irgendwelche Anwendung in ihren Wissensgebieten zu machen. Was wäre wohl auch aus der Chemie geworden, wenn die Chemiker sich zum Hegelianismus bekannt hätten und nun anstatt mit Atomen, mit dem Logos gerechnet hätten; durch die consequente Anwendung des Atombegriffs sind sie dahin gekommen die Existenz und die chemischen Eigenschaften organischer Substanzen, z. B. der Alkohole, rechnend ausfindig zu machen, bevor deren Darstellung experimentell gelingt, wie es in letzter Zeit oft der Fall gewesen ist. Was hätten sie wohl mit den herbartischen einfachen Realen beginnen können? Absolut Nichts. Die Anzahl solcher Beispiele könnte ich noch sehr vermehren, doch schon das Gesagte wird genügen für den Nach-

weis, daß die imaginären Begriffe in erster Linie zur Erkenntniß der Phänomene allein brauchbar sind. Aber diese Begriffe sind auch wichtig für die Erkenntniß der Dinge an sich; denn ein dahin zielender Versuch wird offenbar doch immer von der Erkenntniß der Phänomene ausgehen müssen, weil ja bis jetzt nur diese letztere Art vorhanden ist. Wenn wir uns ferner klar machen, daß das Phänomen immer der Effect zweier Ursachen, des erkennenden Individuums und des unbekannten Dinges an sich ist, so kann es nicht bezweifelt werden, daß die imaginären Begriffe auch für die Erkenntniß der Dinge an sich brauchbar seyn müssen, wenn eine solche überhaupt möglich ist.

Der Glaube an die Atome und der Streit über die metaphysischen und chemischen Atome.

Von Prof. Dr. L. Weis in Darmstadt.

Viel verbreitet, immer und immer wiederholt ist das Wort: „Physiker und Chemiker machen das Stoffliche, Mechanische zum Herrn des Organischen und Seelenhaften; dabei aber schaffen sie mit ihrem Glauben an Atome Grenzen über die sie nicht hinaus kommen. Denn jenseits der Atome liegt das Reich des Geistes, das sie nicht zu erklären wissen und in ihrem Hochmuth sprechen sie auch jedem anderen die Fähigkeit ab, dies Reich des Geistes, die Entstehung des Bewußtseyns zu erklären.“ Der Aesthetiker Vischer, der den Glauben an Atome eine längst widerlegte, gerichtete Hypothese nennt, sagt: „Es bleibt keine Wahl: ist das Atom beseelt, so ist der Materialismus vielmehr Monadismus und als solcher eine Art Polytheismus; ist es nicht beseelt — und dieses ist die verbreitete Annahme — dann ist er hinkender Dualismus; Dualismus mit zwei Beinen, einem langen materialistischen und einem kurzen, das man ungefähr ein idealistisches nennen kann.“

Solchen Behauptungen gegenüber ist es wohl angezeigt, einmal die Frage zu untersuchen, ob der Glaube an Atome

etwas mit Materialismus, mit Polytheismus oder mit Monotheismus zu thun habe. Es ist ja richtig, daß der Materialismus alles aus Atomen allein erklären will; es ist auch richtig, daß in heutiger Zeit kaum ein Physiker oder Chemiker seyn wird, der nicht den Glauben an Atome, der nicht die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Annahme der Atome zur wissenschaftlichen Erklärung des Geschehens in der Natur besitzt. Aber muß nun ein Physiker oder Chemiker mit diesem Glauben zugleich ein Materialist seyn? Schreiber dieses gehört zu diesen Fachmännern und kennt viele derselben die, wie er, vom Materialismus nichts wissen wollen; aber er, dem die oben citirten Worte zugerufen wurden, erfuhr es an sich selbst und hörte es von anderen oft, wie der Hohn und Spott gegen die Atomgläubigen, wie die Gleichstellung derselben mit dem Materialismus Unmuth und Unwillen gegen solche Gegner des Materialismus wachruft.

Vieles wiederholt sich im Lauf der Geschichte. Und so wiederholt sich in dem heutigen Streit über chemische Atome ein Streit, welcher ähnlicherweise einst um die chemischen Elemente stattfand. Es war 1661, als Robert Boyle in London seine Schrift, Chemista scepticus, erscheinen ließ, worin er die seither geltenden metaphysischen Elemente, wie er die aristotelischen und alchemistischen Elemente nannte, als werthlose Phantasiegebilde verwarf und auf die chemischen Elemente, als diejenigen deren Erforschung lehren könnte was Thatsache und Gesetz der Natur sey, hinwies. Der Erfolg des Aufgebens dieser metaphysischen Gebilde war die Befreiung aus den Banden der Alchemie, war das Aufleben einer chemischen Wissenschaft voll Früchten für das industrielle und geistige Leben der Menschheit.

Was nun waren die metaphysischen oder aristotelischen Elemente? Aristoteles nannte die Naturelemente „stoicheia“. Andere Griechen, wie Empedokles, nannten sie „rhizomata“, Wurzeln. Aber es waren weniger die Wurzeln in ihrer Bedeutung des Festhaltens, als in der des Nahrungspendens,

Ernährens. In welcher Bedeutung sich dies Wort berührt mit dem Namen, womit die Stoiker die Elemente als logoi spermatikoi, Samenstoffe, bezeichneten. Trendelenburg, Georg Curtius und Max Müller bringen daher auch das von den Römern aufgebrachte Wort elementum mit alimentum zusammen, führen es auf eine Wurzel al mit der Bedeutung des Sprießens, Ernährens zurück.

Was aber bedeutete das in dem Namen Stöchiometrie fortlebende Wort stoicheion? Aristoteles nannte ein stoicheion das, woraus etwas besteht, wie aus einer ersten Substanz und das selbst seiner Form nach untheilbar ist, wie z. B. die Buchstaben als Elemente der Sprache. Wie aber die Buchstaben die Theile oder Glieder einer Reihenfolge, des Alphabetes, sind, so galten auch die Bestandtheile der Naturkörper, die stoicheia, als Glieder einer Reihenfolge. Es war eine Reihe von unten nach oben oder umgekehrt, und wir können daher diese Naturelemente als Sprossen oder Stufen einer Leiter, einer Himmelsleiter betrachten. Denn von der Erde, dem untersten der fünf Elemente, ging nach Aristoteles die Reihe nach oben zum Wasser, zur Luft, zum Feuer bis zu dem Aether des Himmels. Den beiden ersten kam „von Natur“ eine Bewegung abwärts zu, den anderen „von Natur“ eine Bewegung aufwärts. Ja den obersten Elementen, dem Feuer, namentlich aber dem Aether, kam noch „von Natur“ eine kreisförmige Bewegung zu. Denn unmittelbar vom Himmel stammend hatte der Aether völlig theil an der himmlischen Natur, er bewegte sich gleich den göttlichen Gestirnen in vollkommenster Weise, als welche die kreisförmige galt.

Es ist bekannt, daß erst durch Galilei's physikalische Entdeckungen die aristotelischen Vorstellungen von Körpern, die von Natur aus eine eigenartige Bewegungsweise hätten, aus dem wissenschaftlichen Denken beseitigt wurden. Weniger freilich ist bekannt, daß diese aristotelischen, ja die griechischen Vorstellungen über die Bewegung der Dinge überhaupt, von religiösen Vorstellungen getragen wurden. Von dem Aether hieß es gradezu,

er steigt aufwärts, weil er seiner Heimath, dem Himmel, wieder zustrebt. Das Erdelement aber dachte man sich abwärts fallend, weil alles Irdische dem Himmlischen abgewendet sey.

Bei Erklärung chemischer Vorgänge machte sich dieser Einfluß religiöser Vorstellungen noch anschaulicher geltend. Wie der Himmel in seiner heiteren Reinheit, mit seiner strahlenden Sonne und den glänzenden Gestirnen, welche ewig ungehindert in harmonischer Bewegung kreisen, die Stätte des heiter Erfreuenden, des Glänzenden, Schönen und der freien, ungehemmten Bewegung ist, so galt auch der diesem Himmel entstammende Aether, diese Quinta Essentia, die als Quintessenz, als das Wesentlichste der Dinge noch heute fortlebt, als Ursache alles Schönen und Glänzenden, wie aller Bewegung. Das irdische Element galt dann als Ursache alles Unschönen, Unglänzenden, alles Unvermögens und Hindernisses der Bewegung. Da war es denn nur Consequenz, den Aether als Ursache aller Gestaltung, alles Lebens, aller Bewegung, also als Kraft überhaupt zu denken, und das Irdische als das Kraftlose, Todte. So wurde auf Grund der beiden elementaren Endglieder der Reihe ein Dualismus von lebendiger Kraft und todtem Stoff aufgestellt, der es nahe legte, in der vom Himmel stammenden Kraft zugleich die Macht des Guten, im Irdischen aber die Ursache des Schlechten, selbst des Bösen zu sehen. Hiermit aber spiegelt sich in diesen beiden Naturelementen ganz der Dualismus ab, welcher aller heidnischen Philosophie zu Grunde liegt, der Dualismus von Gott und Materie. Von Ewigkeit her bestehen nach ihr die beiden neben einander. Gott ist nicht Schöpfer der Materie, er ist nur der Lenker, Gestalter, Ordner dieser ewig vorhandenen und dem Guten stets widerstehenden. Ja da nach griechischer Vorstellung Gott kein solcher ist, der in das irdische Elend niedersteigt, um Heil und Erlösung zu bringen, da er vielmehr, um seine Reinheit, Ruhe, ungetrübte Seligkeit zu wahren, nicht unmittelbar mit der schlechten, unreinen irdischen Materie in Berührung kommen darf, so erfindet diese Philosophie Zwischengötter verschiedenster Form, welche die

Gestaltung und Bewegung des Irdischen vermitteln. Für Aristoteles ist Gott ebenfalls der unbewegte Beweger der Dinge und so ist sein Aether, welchen andere als das Leuchtende, Glänzende dachten, welchem er etymologisirend die Bedeutung eines stets laufenden, sich selbst und anderes bewegenden giebt, eigentlich nur ein etwas mechanisch gedachter Zwischengott.

Die innerhalb der Endglieder liegenden Elemente kommen hierbei kaum in Betracht; sie sind eigentlich doch nur aus den beiden zusammengesetzt. Das leuchtende Feuer hat den meisten Aether in sich. Sie gehen in einander über, da sie Eigenschaften mit einander gemein haben; nur in den Aether findet kein Uebergehen statt. Er und das Irdische blieben stete Gegensätze. Ueberhaupt waren diese stoicheia keine eigentlichen Körper, sondern nur gleichsam gewisse Zustände. Sie bedeuteten den erdigen, flüssigen, luftigen, feurigen Zustand. Auch waren sie nichts Sichtbares. Die sinnlichen Dinge, Erde, Wasser u. s. w. galten nur als Sinnbilder der unsichtbaren Urelemente.

Man sagt oft, innerhalb der griechischen Philosophie hätten sich die Atomistiker von diesem heidnischen Dualismus, der einen Gott und eine Materie als von Ewigkeit nebeneinander stehend angenommen habe, frei gehalten. Dies ist nur Schein. Diese griechischen Atomistiker ließen freilich alles aus Atomen entstehen, aber auch diese Atome hatten ihre Gegensätze; es gab feinste, kreisrunde, kreisrund und stets sich bewegende himmlische und grobe, todte, irdische Atome. So daß man nach allen griechischen Vorstellungen das Rosten des Eisens in der Weise erklärte, daß man sagte, das Glanz und Schönheit gebende, sey es Element oder Atom, entweicht und das schlechte, irdische bleibt zurück. Und wenn aus einem Stein, einem Erz Eisen gewonnen wurde, so hieß es, die Kohle habe im Glühen das irdische Element weggenommen und das himmlische, Glanz gebende reiner hervortreten lassen. Da lag es nahe, weiter zu sagen, wenn aus dem Eisen noch mehr Irdisches entzogen wird, so daß das Glanz schaffende noch reiner sich zeigen kann, so wird Gold gewonnen.

Diesen alchemistischen Gedanken hatten die Griechen, aber Alchemie trieben sie nicht. Ja sie konnten nicht daran denken, sie zu treiben; denn da sie das Glanz und Schönheit gebende als etwas Unsinnliches, ja als etwas vom Himmel stammendes, mit göttlichen Eigenschaften wirkendes ansahen, so konnten sie unmöglich denken, dieses unsichtbar Göttliche in Gefäßen greifbar darstellen zu können. Erst im christlichen Mittelalter begann die Alchemie practisch betrieben zu werden. Der christliche Monotheismus hatte die Natur entgöttert. Man dachte von jetzt an weder Sonne und Sterne, noch Luft und Quellen, noch Steine, Pflanzen und Thiere als beseelt von Göttern oder als Gottheiten selbst. Alles, selbst die irdische Materie erschien jetzt als freigewollte Schöpfung des Allmächtigen. Alles war seiner Hände Werk; alles war nach Maß, Gewicht und Gesetz bestimmt und geordnet. Nicht das alte Testament, nur das neue kennt das Wort physis, Natur, und versteht unter der Natur die von Gott gewollte und gesetzte innere Bestimmtheit der Dinge.

Und so konnte im Vertrauen auf eine nach Gottes heiligem, unveränderlichem Willen bestehende Welt das Streben erwachen, diese Natur der Dinge, ihre von Gott gesetzte innere Bestimmtheit zu erforschen. Es konnte ein Gedanke erwachen, den keine griechische, keine heidnische Philosophie überhaupt erdachte, der Gedanke eines naturgesetzlichen Bestehens der Dinge, der Gedanke eines gesetzlich verharrenden Geschehens und Werdens in der Natur, der Gedanke der Naturgesetze überhaupt.

Erst mit der Zeit der Reformation begannen die christlichen Vorstellungen ihre Früchte für die Wissenschaft zu bringen. Später freilich, nachdem die Gewißheit des Bestehens der Dinge nach inneren, ewigen Gesetzen im Bewußtseyn der Denker zur vollen Lebendigkeit geworden war, da meinte und meint man, solche Gewißheit durch eigene Vernunft, in der neuesten Zeit erst gewonnen zu haben, und zwar seit der Opposition gegen die Hypothese eines freithätig schaffenden Gottes.

Doch nicht dieser philosophischen Entwicklung wollen wir

hier folgen. Wir wollten nur hinweisen, wie unter dem Einfluß des Monotheismus in den Vorstellungen über die Elemente der Natur, zwar keine Lautverschiebung, aber eine Begriffsverschiebung stattfand. In die Vorstellungen der mittelalterlichen Zeit vererbten sich auch die der Griechen vom Aether als der Quinta Essentia. Man fuhr fort, sich einen Stoff zu denken, der als der reine, bewegliche, Schönheit gebende die Ursache aller Bewegung, alles Lebens, alles Schönen und Guten sey. Aber da dieser Stoff jetzt seiner Göttlichkeit entkleidet gedacht ward, so konnte man auch daran denken, ihn in seiner Reinheit darzustellen; grade so gut wie man das Wasser aus unreinem in reinen Zustand überführen konnte.

Es hat keinen Zweck näher auf die Art und Weise einzugehen, in der man sich diese, auch Stein der Weisen genannte, Quintessenz vorstellte. Auch nicht darauf ist hier einzugehen, wie man im Laufe der Zeit andere Dinge als Bilder der Urelemente aufstellte, so statt Aether oder Feuerluft und Erde, Quecksilber und Schwefel, oder noch ganz zuletzt das Phlogiston als Licht und Glanz gebenden Stoff. Auch darauf ist hier nicht einzugehen, wie mit der Schwierigkeit, diese Quintessenz darzustellen, die Forderungen an sie stets erhöht wurden. Erst sollte sie nur erdige Körper in Gold verwandeln, später sollte sie auch ein dauernde Gesundheit gebender Universalgeist seyn; ja Verstand, Wissenschaft und Riesenstärke hoffte man allmählich dadurch zu erlangen.

Mit Recht konnte bei solchen Phantastereien Boyle diese metaphysischen Elemente als Phantasiegebilde verwerfen. Sie waren in Wahrheit Phantasiegebilde, Denkproducte auf Grund von religiösen oder ästhetischen Vorstellungen, wie die reinen und edlen, vom himmlischen Aether stammenden Stoffe oder Kräfte und die rohen und groben dem Irdischen entstammenden todten, unlebendigen Stoffe. Und wenn auch der religiöse Hintergrund allmählich vergessen ward, ästhetisirend blieben diese Vorstellungen stets; den realen Verhältnissen, dem thatsächlich Gegebenen trugen sie keine Rechnung. Dieses geschieht erst mit

Boyle. Er läßt nur das als Element der Naturkörper gelten, was durch chemische Mittel nicht weiter zersetzt werden kann. Diese Bestimmung ward der Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Chemie. Indeß erst seit Entdeckung des wägbaren Sauerstoffs, des Körpers, der bei allem Rosten der Metalle, bei allem Verbrennen, bei aller Gewinnung der Metalle thätig ist, konnte Boyle's Vorstellung allgemeiner durchdringen. Man nennt jetzt allgemein Körper, wie Sauerstoff, Eisen, Gold, Stickstoff u. s. w. als — mit Aristoteles zu reden — „der Form nach untheilbare" einfache Bestandtheile oder als die specifisch verschiedenen Elemente dessen, was Materie genannt wird.

Die Körper bestehen daher der Materie nach entweder wie ein Stück Eisen nur aus einem gleichartigen Element, oder sie bestehen aus mehreren ungleichartigen Elementen. Bei dieser Vereinigung ist aber die Mischung oder das Gemenge von der eigentlichen Verbindung zu unterscheiden. Die Luft ist ein Gemenge von Sauerstoff und Stickstoff, ein Licht brennt in diesem Gemenge ruhig weiter. Ein Funken dagegen, auf beide im Salpeter chemisch verbundenen Elemente fallend, würde sie, wie im Pulver, lebhaft verpuffen lassen. Das Wasser ist eine chemische Verbindung von Wasserstoff und Sauerstoff, ein Licht daran gebracht, erlischt; wird indeß ein Licht an eine Mischung beider Gase gebracht, so kann eine gefährlichste Knallgas-Explosion entstehen. Von einem Gemenge des luftigen Sauerstoff mit dem festen Eisen kann man nicht gut reden, aber ihre Verbindung bildet den Rost, das Rotheisenerz. Schwefel und Quecksilber gemengt bilden je nach dem Mengenverhältniß ein gelbes oder schwarzes Pulver, in chemischer Verbindung bilden sie den rothen Zinnober.

Das Eigenthümliche chemischer Verbindungen liegt somit darin, daß die einzelnen Elemente für unsere sinnliche Wahrnehmung gar nicht mehr zu erkennen sind, daß die Verbindung vielfach ein von ihren Elementen so sehr verschiedenes Verhalten hat. Es bildete sich daher frühe die Vorstellung, es durchdrängen sich in Verbindungen die einzelnen Elemente vollständig oder bis ins Unendliche.

Seit man es in der Chemie aufgab, nach unsichtbaren Urelementen zu forschen, seit man sich begnügte mit den sinnlich wahrnehmbaren Elementen, da erkannte man bald gewisse Gesetzmäßigkeiten bei chemischen Vorgängen. Die ersterkannte ist die, daß bei chemischen Processen nichts gewonnen nichts verloren wird. Wenn zur Gewinnung von Quecksilber der natürlich vorkommende Zinnober mit Eisen erhitzt wird, so ist die Summe des Gewichtes von Zinnober und Eisen gleich der Summe des Gewichtes von Quecksilber und Schwefeleisen, die bei dem Glühen entstehen. Man nennt diese Thatsache das Gesetz der Unzerstörbarkeit der Materie. Es ist klar, daß mit der Gewißheit dieser Thatsache man weiter fragen konnte, ob auch ein und dieselbe Verbindung stets in unveränderlicher Weise zusammengesetzt sey. Die Forschung ließ diese Frage bejahen. Zu 100 Gewichtstheilen Wasser werden stets 11,11 Gewichtstheile Wasserstoff und 88,89 Gewichtstheile Sauerstoff erfordert. Somit auf 1 Gewichtstheil Wasserstoff 8 Gewichtstheile Sauerstoff. Man hat weiterhin die kleinsten Gewichtsmengen aller Elemente festzustellen gesucht, die sich mit 1 Gewichtstheil Wasserstoff verbinden und nennt sie Verbindungsgewichte, weil mit diesen Gewichten die Elemente sich zu Verbindungen vereinigen.

Nun fand 1804 der Engländer Dalton, daß die Elemente sich auch in Vielfachen der Verbindungsgewichte vereinigen können. So kommen im Wasser auf 1 Gewichtstheil Wasserstoff 8 Gewichtstheile Sauerstoff; bei einer andern Wasserstoffverbindung, dem Wasserstoffhyperoxyd, kommen auf 1 Gewichtstheil nicht 12, nicht 15, sondern $2 . 8 = 16$ Gewichtstheile Sauerstoff. Und so treten überall nur einfache oder vielfache Mengen der Verbindungsgewichte in Wirkung. Zur Erklärung dieser Thatsache der Natur benutzte Dalton die uralte Vorstellung von Atomen. Richtiger freilich ist zu sagen, Dalton hatte die Ueberzeugung von der Existenz der Atome gehabt und hat deshalb seiner Ueberzeugung wegen untersucht, ob, wie es die Atomvorstellung erfordert, die Verbindungen zweier Elemente wirklich in einfachen und vielfachen Mengen der Verbindungsgewichte geschähen.

Nach Dalton besteht also das, was wir mit dem einen Namen Materie nennen, nicht blos aus einer Summe ungleichartiger Elemente, sondern jedes einzelne Element selbst besteht wieder aus einer Summe kleinster Massetheilchen, von denen jedes ein ihm eigenthümliches Gewicht besitzt, mit dem es in die Verbindungen eingeht. Er nannte ein solches Massetheilchen Atom, untheilbar, eben weil es in jener Gewichtsgröße untheilbar, unveränderlich erscheint. Er dachte sich daher die Verbindungen als Vereinigungen ungleichartiger Atome und je nachdem in einer Verbindung das einfache oder mehrfache Verbindungsgewicht eines Elementes vorhanden war, nahm er ein oder mehrere Atome des betreffenden Elementes innerhalb der Verbindung an.

Als Gewicht der Atome mußte Dalton natürlich das ihm bekannte Verbindungsgewicht gelten lassen. Aber etwa ein Jahr nach seiner Entdeckung begannen Untersuchungen, welche allmählich diese Annahme als irrig erkennen ließen. Diese Untersuchungen betrafen die Raumverhältnisse bei den Verbindungen von Elementen im Gaszustand. Sie zeigten, daß auch hierbei unveränderliche Verhältnisse stattfinden. Es braucht 1 Liter Wasserstoff stets 1 Liter Chlor zur Bildung von Chlorwasserstoff, aber zur Bildung von Wasser braucht man stets 2 Liter Wasserstoff auf 1 Liter Sauerstoff. Man fand dabei sofort, daß die Gewichtsgrößen der sich verbindenden Litermengen sich wie die schon bekannten Verbindungsgewichte verhalten. Das Verbindungsgewicht vom Chlor ist 35,5 und ebensoviel mal ist 1 Liter Chlor schwerer wie 1 Liter Wasserstoff. Das Verbindungsgewicht vom Sauerstoff ist 8, und ebensoviel mal ist 1 Liter Sauerstoff schwerer als 2 Liter Wasserstoff. Nun ist dabei offenbar einerlei, ob man je 1 Liter Wasserstoff und Chlor, oder nur $^1/_2$, $^1/_3$, nur 1 Milliontel, nur 1 Quadrilliontel Liter von jedem verbindet. Bis in die kleinstmögliche Menge hinein müssen sich bei Wasserstoff und Chlor gleiche Raumgrößen verbinden; es müssen somit selbst ihre kleinsten Massetheilchen, die s. g. Atome, bei gleichen Temperatur- und Druckbedingungen

eine gleiche Volumgröße besitzen. Da man nun in der Physik den Gewichtsunterschied gleicher Raumgrößen als das specifische Gewicht oder Volumgewicht der Körper bezeichnet, so wäre bei gleicher Volumgröße der Atome unter gleichen Druck- und Temperaturbedingungen das Gewicht der Atome vom Wasserstoff und Chlor gleich dem Volumgewicht dieser Elemente im Gaszustand.

Aber bei dem Wasser muß selbst bis zur Bildung der kleinstmöglichen Wassermenge der in Wirkung tretende Wasserstoff einen doppelt so großen Raum wie der Sauerstoff einnehmen. Da fragt sich's denn, ob der doppelt so große Raum nur von einem Atom erfüllt wird, ob also das kleinste Wassertheilchen aus je einem Atom Wasserstoff und je einem Atom Sauerstoff besteht, oder ob den doppelt so großen Raum zwei Atome Wasserstoff erfüllen, so daß die kleinstmögliche Wassermenge aus zwei Atomen Wasserstoff und einem Atom Sauerstoff besteht, in welchem Falle wieder, wie bei Wasserstoff und Chlor, das Atomgewicht von Wasserstoff und Sauerstoff durch ihr Volumgewicht im Gaszustand gegeben, das Sauerstoffatom also 16 mal, nicht 8 mal schwerer wäre wie das Wasserstoffatom.

Die Frage wurde in letztem Sinn entschieden; aber über ein halb Jahrhundert, von 1805 bis etwa 1858 dauerte die Untersuchung darüber. Zuletzt mußte man allgemein eine Erklärung als richtig und wissenschaftlich anerkennen, welche bereits 1811 der Italiener Avogadro gegeben hatte, indem er hingewiesen, daß zweierlei kleinste Massetheilchen, zusammengesetzte und einfache, zu unterscheiden seyen. Wenn Wasser verdampft, so ist das kleinste Dampftheilchen immer noch Wasser; und ist somit zusammengesetzt aus Wasserstoff und Sauerstoff. Man nennt die Trennung des Wassers durch Wärme in Dampftheilchen eine physikalische Theilung und nennt nun überhaupt die kleinsten, physikalisch nicht weiter theilbaren, aber noch zusammengesetzten Massetheilchen „Moleküle“. Man nennt die Trennung eines solchen Moleküls in seine elementaren Bestand-

theile eine chemische Theilung, und nennt die ein Molekül zusammensetzenden kleinsten einfachen Massetheilchen „Atome". Avogadro gab bereits die Gründe an, weshalb anzunehmen, daß die Moleküle aller Körper unter normalen Verhältnissen im Gaszustand gleichen Raum erfüllen, so daß ihre Gewichtsgrößen im Verhältniß ihrer specifischen Gewichte stehen. Man nimmt auf Grund von Untersuchungen die Größe der Moleküle in Dampfform zu zwei Volumeinheiten an. Da man nun nicht blos bei Verbindungen, sondern auch bei Elementen von Molekülen reden muß, so ist die einfachste Annahme, daß der Raum eines elementaren Moleküls in Gasform von zwei Atomen, von denen jedes eine Volumeinheit erfüllt, eingenommen wird. Das Atomgewicht eines Elementes wird hiernach durch sein Volumgewicht in gasförmigem Zustand in Bezug auf Wasserstoff als Einheit gegeben.

Noch freilich kennt man ein paar Ausnahmen, bei welchen in dem Molekül eines Elementes nicht 2, sondern nur 1 oder gar 4 Atome anzunehmen sind. Der Annahme von der gleichen Größe der Moleküle steht aber keine Ausnahme entgegen. Diese auf Avogadro's Gesetz gegründete neue Anschauung trug in der Chemie die reichsten Früchte. Man verwundert sich jetzt, daß diese so einfache Anschauung nicht früher aufkam; aber vielerlei kam in Betracht, welches von ihr abhalten konnte. Dalton hatte sogar anfangs selbst, ebenso wie Berzelius gedacht, es stehe das Atomgewicht in Beziehung zum specifischen Gewicht; indeß beide meinten später, diese Vorstellung auf Grund von Versuchen aufgeben zu müssen. Die Beziehung, in welcher die physikalischen Moleküle und die chemischen Atome stehen, brachte auch die früher in eifersüchtiger Zunftabgeschlossenheit arbeitenden Physiker und Chemiker näher zusammen, und ihre vereinte Arbeit ist jedem der beiden Fächer zum Vortheil geworden. Schon fängt man an, Größe und Gewicht der einzelnen Massetheilchen zu bestimmen. Man berechnete, daß der Durchmesser der Moleküle meist kleiner als 1 Milliontel Millimeter und größer als der zehnte Theil eines solchen sey; ferner daß bei 20° C. und

einem Druck von 1 Atmosphäre 1 Cubikcentimeter einer gasförmigen Substanz etwa 21 Trillionen Moleküle, also z. B. beim Wasserstoff 42 Trillionen Atome enthalte. Und da 1 Cubikcentimeter Wasserstoff unter solchen Umständen 0,0835 Milligramm wiegt, so berechnet sich das Gewicht von einem Molekül Wasserstoff zu 4 Quadrilliontel Milligramm; das halbe Gewicht hiervon wäre das von 1 Atom Wasserstoff.

Diese Berechnungen, welche ganz wie die zu ähnlichen Zahlengrößen gelangenden Rechnungen über die Länge der Licht- und Farbenwellen von Versuchen und Beobachtungen ausgehen, zeigen zumal, daß wir es bei Molekülen und Atomen mit realen Größen, mit vorhandenen Wirklichkeiten zu thun haben. Erwähnenswerth ist noch, daß man die Elemente nach ihren Atomgewichten in eine Reihe ordnete, wobei sich zeigte, daß öfters zwischen den Gewichten zweier aufeinander folgender Elemente ein großer Abstand sey. Man nahm nun aus diesem und anderen Gründen an, es stehe noch ein unbekanntes Element dazwischen, und die Erfahrung hat in der That solche Vermuthung bestätigt; es ward schon in solcher Lücke ein Element mit den vermutheten Eigenschaften entdeckt, ganz wie ähnliche Vermuthungen beim Planetensystem zur Entdeckung von Planeten führten. Erinnern wir uns überdies noch einmal an die thatsächliche Unveränderlichkeit in der Zusammensetzung einer chemischen Verbindung, an die Thatsache der Vereinigung der Elemente in ihren einfachen oder vielfachen, unveränderlichen, untheilbaren Atomgewichten, so ist es solchen Thatsachen gegenüber eigentlich unbegreiflich, weshalb der Glaube an Atome verspottet und gefürchtet wird; weshalb man es „für eine Schande des 19. Jahrhunderts hält, daß man nach Kant noch mit dem Atomewahn sich schleppt".

Kant verwarf die Atome als eine Antinomie unseres Denkens. Er verwarf aber in seiner reinen Vernunft auch Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Antinomien, bei denen man nicht wissen könne, ob sie seyen oder nicht seyen. In seiner praktischen Vernunft aber machte er diese drei, von denen

er nichts wissen zu können meinte, zu den Eck- und Bausteinen jedes menschenwürdigen Lebens. Und so hätte Kant, wäre er nicht unglücklicher Weise bereits im Februar des Jahres gestorben, in welchem Dalton das Gesetz der vielfachen Atomgewichte entdeckte, wohl auch in der praktischen Chemie gelten lassen, was er in der reinen theoretischen verwarf. Kant hätte in der praktischen Chemie die Atome, die er als Klümpchen verspottete, gelten lassen, wenn er erfahren, daß seine Vermuthung Wirklichkeit vorausgesagt hätte. Er sagte, die materielle Verschiedenheit der Körper rühre möglicherweise von ursprünglich verschiedenen specifischen Dichtigkeiten der Materie her. Die neuere Chemie aber hat festgestellt, daß die Atomgewichte wirklich ursprünglich verschiedene specifische Dichtigkeiten der Materie ausdrücken.

Warum aber der fortdauernde Spott über die Atome? Weil man fortdauernd nur metaphysische Atome, nur Wortgebilde im Sinn hat und die Mühe scheut, zu erforschen, was thatsächlich in der praktischen Chemie unter Atom verstanden wird. Der metaphysische Begriff des Atoms wird aus der Etymologie seines Wortes, aus seinem Wortinhalt geschöpft. Weil das Wort stammt von dem griechischen a privativum und temnein, theilen, somit etwas Untheilbares bedeutet, so wird nun damit lustig Metaphysik getrieben. Man philosophirt: „Wäre das Atom theilbar, so wäre es nicht einfacher Urstoff; wäre es untheilbar, so wäre es nicht Stoff, denn im Begriff des Stoffes liegt es, theilbar zu seyn, und als unendlich klein wäre es nichts, denn unendlich klein seyn heißt Nichts seyn." Es ist gewiß, mit solcher Philosophie lassen sich stundenlang Antinomien und Widersprüche darthun, aber für die Wissenschaft wird damit nur dies erreicht, die Philosophie lächerlich zu machen. Wenn Cicero von Demokrit's Atomen spricht, so setzt er an Stelle des Wortes Atom das Wort individuum, und fragt, ob es individua gebe, wie wir heute, ob es Atome gebe. Das Wort Individuum bedeutet daher etymologisch dasselbe wie Atom, etwas Untheilbares. Niemand scheint aber heute

davon zu wissen, da in neuerer Zeit das Wort Individuum eine ganz andere Bedeutung erhielt. Auf die Frage, was ist ein Individuum? hört man heute nur die Antwort: ein Einzelwesen. Ist es aber nun ein Unsinn, einen Menschen, ein Thier, eine Pflanze, einen Krystall ein Individuum zu nennen, weil die Etymologie dieses Wortes etwas Untheilbares bezeichnet, diese Körper aber geviertheilt, durch explodirende Kräfte in kleinste Stücke zerstiebt werden können? Ist es ein Unsinn an Menschenindividuen, Thierindividuen zu glauben, weil dem Begriff, d. i. der Etymologie nach ein Individuum, als etwas Untheilbares, etwas unendlich Kleines, somit ein Nichts wäre?

Die Gleichheit der Etymologie von Atom und Individuum zeigt die Unfruchtbarkeit einer Philosophie, welche nur mit dem Wortinhalt operirt; sie zeigt die Nothwendigkeit, stets zu beachten, daß wir zwar mit Worten reden und meist in Worten denken, daß aber die Worte nie den Sachen congruent sind, die sie bezeichnen. Nur wenn dieses wäre, könnte man aus dem Wortinhalt den objectiven Sachverhalt herausphilosophiren.

So bezeichnet man Körper, welche eine ihnen *wesentlich zukommende, ursprüngliche Gestalt* besitzen, mit dem Wort „Individuum" als untheilbare Körper, weil sie nur in dieser ihnen von Natur zukommenden, vollen Gestalt, nur als *ungetheiltes Ganzes* die ihnen normale Wirkungsweise entfalten können. Der Mensch heißt ein Individuum, weil er nur *ungetheilt*, unzerschossen, unverkrüppelt den normalen Aufgaben und Verpflichtungen eines Menschendaseyns genügen kann. Niemand aber verlangt, daß ein solches Individuum thatsächlich ein untheilbarer Körper sey. Dabei aber liegt es noch in der Freiheit des Sprechenden, je nach der Aufmerksamkeit, die er einem Ganzen zuwendet, nicht nur das Ganze, sondern auch seine Theile als Individuen zu benennen. Bei einem Eichbaum hat nicht nur der ganze Baum, sondern jeder Zweig, jedes Blatt, jede Zelle, ja jedes Sauerstoffatom oder Kohlenstoffatom einer Zelle eine individualisirte Selbständigkeit und kann als Individuum hervorgehoben werden. Können wir

somit, vom Großen zum Kleinen schreitend, selbst dem Atom mit Rücksicht auf seine abgegrenzte Selbständigkeit den Namen eines Individuums geben, so können wir umgekehrt auch dem Riesiggroßen den Namen eines Atoms geben. So sind die kosmischen Massen, Sonne, Erde und Sterne, materielle Körper, welche thatsächlich für uns Menschen untheilbar, somit Individuen sind. Man nennt sie aber auch oft Weltatome, da ihre Größe eine verschwindend kleine ist gegenüber dem Weltall, dessen Theile sie sind. Der praktische Sprachgebrauch spricht freilich von Individuen vorzugsweise da, wo der selbstständig, selbstthätig abgegrenzte Naturkörper deutlich wahrnehmbare unterschiedene Theile zeigt und seyen, wie bei Krystallen, nur vielerlei Flächen, Ecken, Kanten zu unterscheiden. Als Atom bezeichnet man mehr das gleichartig aufgefaßte. Die Statistik macht dabei selbst die Menschen zu lauter Einsen, lauter Atomen. Die realen Atome der Chemiker und Physiker sind somit Massetheilchen, welche eine ihnen eigenthümliche, vor allem durch das Gewicht bestimmbare, unveränderliche, somit untheilbare Wirkungsgröße haben; aber Chemiker und Physiker lassen es unentschieden, ob das, was sie Atom nennen, etwas absolut, selbst für den Urgrund des Seyns, Untheilbares ist; sie geben sogar die Möglichkeit zu, es werde im Fortschritt der Wissenschaft das jetzt Untheilbare, als aus Theilen zusammengesetzt erkannt.

Der Blick auf die Weltatome führt uns noch zu einer anderen Metaphysik über die Atome. Man sagt, als unendlich kleine Größe muß ein chemisches Atom ein Nichts seyn. Aber dann müßten auch Sonnen und Fixsterne, wenn wir verwundert sagen, sie seyen unendlich groß, ohne räumliche Begrenzung seyn. In der praktischen Sprechweise weiß man, daß die Rede „unendlich groß", „unendlich klein" Größen bedeuten sollen, welche über unser Vorstellungsvermögen hinausgehen. Es ist so unmöglich sich die Sonne, den Sirius, ja die Erde und den Mond in ihrer vollen Ausdehnung vorzustellen, wie es unmöglich ist, sich ein kleinstes Massetheilchen, ein Molekül, ein

Atom vorzustellen. Der Ruhm der scholasticisirenden Metaphysik ist es nun freilich, sich an die Widersprüche zu halten, welche eine buchstäbliche Auffassung des Wortinhalts mit sich führt und die Sache, welche der geistige Inhalt des Wortes bezeichnen soll, zu vergessen. So sagt solche Metaphysik auch, wenn ein Atom untheilbar ist, so kann es keinen Raum einnehmen, es ist unräumlich, wie kann aber aus Unräumlichem Räumliches werden? Nun wir sahen, wie die neuere Forschung in der That den Atomen Raumgröße zuschreibt, sie bereits zu bestimmen sucht. Da sagt denn freilich die Metaphysik, wenn die Atome räumlich sind, so müßten sie doch sichtbar seyn. Auch hierbei wollen wir in die Sternenwelt blicken zu den Nebelsternen, bei denen noch nicht gelang, die sie bildenden einzelnen Massen zu sehen. Niemand aber zweifelt daran, daß ein stärkeres Teleskop oder eine größere Nähe den Nebel in einzelne Sternhaufen aufgelöst erblicken lassen würde. Ein Sandhaufen auf der Erde läßt von weitem keine unterschiedenen Theilchen sehen, je näher wir treten, je mehr atomistisch kleine Körnchen sehen wir. Und so müssen wir auch bei den Atomen annehmen, daß kein Mikroskop noch erfunden wurde, wohl nie erfunden wird, welches unser Sehvermögen zur Sichtbarmachung der Atome ihnen nahe genug bringen kann. In dieser Kleinheit der Atome und Moleküle liegt aber auch die Erscheinung, daß bei einer chemischen Verbindung die sie zusammensetzenden ungleichartigen Bestandtheile nicht mehr zu sehen sind. Die ungleichartigen Massen haben sich bis zu ihren kleinsten Theilchen durchdrungen.

Eben weil die Atome unsichtbar sind, so gehört zur Annahme ihrer Existenz, wie bei allem Unsichtbaren, ein Willensact dazu, welcher den Thatsachen, die auf das Unsichtbare hinweisen, Rechnung tragend, sie anerkennen will und damit von der Existenz des Unsichtbaren überzeugt ist, sie glaubt. Ja selbst dem Sichtbaren gegenüber ist dieser Wille des Anerkennens nöthig. Denn selbst die Vorstellung von der Riesengröße der Gestirne, von der Art und Weise, wie sie nach Kopernikus, Kepler, Newton sich bewegen, ist nur für diejenigen eine That-

sache der Natur, welche von den dafür erbrachten Gründen überzeugt seyn wollen; sie glauben.

Die Metaphysik sagt, die Atomgewichte seyen bloße Verhältnißzahlen. Aber wir Menschen werden es Gott überlassen müssen, mit absolutem Maß zu messen. Wenn wir die Größe, die Entfernung der Sterne berechnen, so drücken die gefundenen Zahlen nur Verhältnisse aus, die sich auf menschlich festgestellte Maßeinheiten, wie Kilogramm, Pfund, Meter, Zoll u. s. w. beziehen. Und wenn es gelungen seyn wird, das Gewicht eines Atoms Wasserstoff bis in den kleinsten Bruchtheil eines Milligrammes sicher festzustellen, so bleibt dies immerhin eine Zahl, die nur ein Verhältniß zu einer Willküreinheit ausdrückt. Man spricht freilich von absolutem und relativem Gewicht. Man sagt 7 Kilogramm Eisen und 7 Kilogramm Wasser üben denselben Druck auf die Erde oder die Wage aus, sie haben gleiches *absolutes* Gewicht, aber das Wort „absolut" läßt vergessen, daß die Gewichtszahl nur ein Verhältniß zur Normaleinheit ausdrückt. Auch das absolute Gewicht ist daher ein *relatives*, und man würde daher zweckmäßiger statt absolutes und relatives Gewicht sagen: Gewicht *ohne* Rücksicht auf Volum und Gewicht *mit* Rücksicht auf Volum. 7 Kilo Eisen sind so schwer wie 7 Kilo Wasser, aber jene nehmen einen Raum von 1 Liter, diese einen Raum von 7 Liter ein. Hört aber nun diese thatsächliche specifische Gewichtsverschiedenheit zwischen Wasser und Eisen deshalb auf eine Thatsache der Natur zu seyn, oder sind diese Gewichtsverschiedenheiten nicht an reale Substanzen, an abgegrenzte Massen gebunden, weil diese Gewichtszahlen Verhältnißzahlen genannt werden?· Die Geschichte der Chemie von 1805 bis 1858 weiß, welche Irrungen entstanden, weil man meinte, nur Verhältniß-, nur Proportionalzahlen finden zu wollen, und weil man meinte, die Chemie hätte es nur mit Gewichtsgrößen, nicht mit Raumgrößen zu thun. Eine Meinung, die in ihrer Abstractheit ganz vergißt, daß ein Malter Kartoffeln und 100 Kilo Kartoffeln gleich viel sind, daß für einen Centner Heu stets ein größeres Gefäß

nöthig ist, als für einen Centner Blei. Die Noth der Irrungen zwang die Chemiker endlich zu erkennen, daß Gewicht und Volumen gleichmäßig zu beachten seyen, daß die Verhältnißzahlen von realen Substanzen als Trägern gewirkt würden, und daß es eben die Atome seyen, welche die Substanzen der specifischen Gewichtsverschiedenheiten bilden. Die atomfeindliche Metaphysik freilich hält daran fest, es handele sich nur um Verhältnißzahlen, weil sie mit dem Aufgeben dieser Vorstellung die Bequemlichkeit des Philosophirens aus Worten aufgeben und sich bemühen müßte, das thatsächliche Geschehen in der Natur zu lernen.

Wir haben einen letzten Punkt zu berühren. Aus der Griechenzeit vererbte sich die Vorstellung, die irdische Materie sey das Schlechte, Kraftlose, Todte, und würde erst durch den himmlischen Aether zu Bewegung und Leben gebracht. Demokrit selbst dachte sich solche todte, grobe, irdische Atome und ließ sie durch himmlische feine Atome in Bewegung setzen. Wenn nun auch von solchem Aether und himmlischen feinen Atomen keine Rede mehr ist, so fährt man doch fort, von der Materie als einem kraftlosen Etwas zu reden und denkt sich namentlich die Atome als Ziegelsteinchen, die durch eine äußere Kraft geschoben und getrieben würden. Aber bei diesem Festhalten griechischer Vorstellungen vergißt solche Metaphysik ganz, wie seit Newton's Entdeckung der Gravitation eine ganz neue Vorstellung von der Materie aufkam. Sie selbst, ihr kleinstes Theilchen ist damit eine Kraft der Anziehung und Bewegung geworden. Das kleinste materielle Theilchen übt Anziehung, somit Bewegung aus und wird angezogen, somit bewegt von den anderen. Deshalb konnte Kant, der als Kopernikus der Psychologie die Seele als eine Kraft, als ein freithätig erkennendes Vermögen bewiesen hatte, auch als Dynamiker der Naturphilosophie auftreten, er konnte auch die Materie als Dynamis, als Kraft der Anziehung begründen. Er konnte im Hinblick auf Newton's Gesetz eine Erklärung von der Materie geben, welche, sicher freilich ohne daß er es beabsichtigte, dieselbe ist, welche Aristoteles vom

Aether gab: „Sie ist das beweglich Bewegende." Die Kraft des Bewegens und des Bewegtseyns, welche Aristoteles nur dem aus der Göttersphäre stammenden Aether zuschrieb, war damit dem irdischen Element, der sinnlichen Materie selbst zugeschrieben. Das irdische Element selbst wirkte jetzt was das fünfte Element allein wirken sollte. Ja wir müssen sagen, die Verachtung, womit alle griechische, heidnische Philosophie die Materie nur als das Ungesetzliche, Schlechte, Kraftlose betrachtete, mußte jetzt schwinden, in der Erkenntniß, daß die irdische Materie bis in ihr Atom hinein, war, was sie als Erzeugniß freithätigen Schöpferwillens seyn mußte: ein durch Gott Gewordenes, das mit der ihm eigenthümlichen Natur, also mit der ihm von Gott gesetzten inneren Bestimmtheit zu bestehen und zu wirken hat. Als ein Wirkungsvermögen, eine Dynamis, ist damit die seither als kraftlos verachtete Materie erkannt. Und so denken wir uns denn die abgegrenzten, materiellen Massen, die Sonnen, Planeten, Gestirne alle im Weltall kreisend einander durch wechselseitige Anziehung im Gleichgewicht haltend. Niemand weiß, und, troß noch so gekünstelter Erklärungen, welche neuerdings sogar den Raum als kraftwirkende Macht hinstellen, oder welche die Anziehung auf eine Druckerscheinuug zurückführen wollen, Niemand vermochte bis jetzt zu begreifen, wie die Wechselwirkung möglich, bei solcher Entfernung möglich. Nur die Natur, das ist die gesetzliche Bestimmtheit oder die Form des Wirkens, war zu erkennen: die Thatsache, daß es geschieht proportional der Masse und umgekehrt proportional dem Quadrat der Entfernung. Aber diese Erkenntniß ist reich genug, den Eckstein zu bilden für alle mechanische Wissenschaft.

Und so müssen wir auch die s. g. chemischen Atome als solche wirkende Kräfte gelten lassen, und müssen eine chemische Verbindung nicht mit nebeneinander lagernden todten atomistischen Ziegelsteinchen vergleichen, sondern mit einer verkleinerten Sternengruppirung; wir müssen sie betrachten als eine Zahl von Atomen, die in wechselseitiger Anziehung sich

tragend einander in mehr oder weniger ruhigem Gleichgewicht halten.

Die Metaphysik nennt die Vorstellung von gruppirten Atomen roh und mechanisch; aber dann ist die Thatsache gruppirter Weltmassen eine ebenso rohe. Sie nennt es unverständlich, warum in einer chemischen Verbindung die Atome wie Klümpchen getrennt bleiben sollten; dann muß sie es auch Unverstand nennen, daß bei den Sonnensystemen die einzelnen Massen als ungetheilte Klumpen in Entfernung bleiben. Niemand weiß wie Sonnen und Erden, wie die Sterne alle zusammenhalten, niemand aber weiß auch wie die Atome und Moleküle, wie Eisenatom und Sauerstoffatom zu Rost, wie Eisenmolekül und Eisenmolekül zur Eisenschiene zusammenhalten. Nur die gesetzliche Form dieser Wirkungsweise ist zu erkennen und in dem Fortschritt solcher Erkenntniß liegt das Leben der Wissenschaft. In dem Glauben aber an die Fortdauer solcher Wirkungsweisen und ihrer gesetzten Natur oder ihrer Naturgesetzlichkeit gründet ihre Verwerthung in der Praxis des Lebens.

Hiermit stehen wir denn schon mitten in der Begründung, daß der Glaube an Atome nicht nothwendig mit Materialismus zu thun habe. Im Heidenthum freilich ward ein Anaxagoras als Gottesläugner, als roher Denker verklagt, weil er die Sonne nicht als ein göttliches Wesen, sondern als eine der Erde gleiche materielle und feurige Masse behauptete. So wenig aber für den Monotheismus der Glaube an die im Weltall kreisenden materiellen Massen Materialismus ist, so wenig ist es der Glaube, diese Weltmassen, diese Sonnen, diese Erden seyen aus kleinsten Atomen zusammengesetzt, die in ihrer specifischen Verschiedenheit die Möglichkeit allmöglicher Gestaltungsmannigfaltigkeit bilden. Im Gegentheil, grade der Einblick in die Gesetzmäßigkeit im Großen und Kleinen, die Erkenntniß wie mit den kleinsten Mitteln so Anstaunenswerthes erreicht ist, läßt erst recht begeisterungsfreudig mit dem 104. Psalm einstimmen in das „Lob Gottes aus dem Buch der Natur“, in den Preis des freithätigen Schöpfers, der „den

Himmel ausbreitete wie einen Teppich und das Erdreich gründete auf seinen Boden, daß es bleibet immer und ewiglich". Noch heute freilich müssen wir mit dem Schluß dieses Psalmes klagen, daß die Herrlichkeit dieser schön geschmückten Welt verdunkelt werde durch die Gottlosigkeit und Sündhaftigkeit auf Erden. Doch auch hierbei rettet die Erforschung der von Gott gesetzten Natur der Materie vor heidnisch griechischer Trostlosigkeit.

Nach der griechischen Philosophie, welche die menschliche Seele als etwas von Natur Reines und Gutes, das Irdische aber als etwas von Natur Schlechtes, Gesetzloses betrachtete, schien es keine Möglichkeit zu geben, die Seele, so lange sie im Gefängniß des schlechten irdischen Leibes gefesselt war, von dem täuschenden, verwirrenden, schlecht machenden Einfluß der Materie zu befreien. Die Metaphysik, die griechischen Vorstellungen vererbend, spricht noch heute nur von der rohen, kraftlosen, schlechten Materie. Die Forschung aber wies nach, wie diese Materie bis in das kleinste Atom hinein ein gesetzliches Bestehen und Wirken hat und wie diese ihre bestimmte Natur gut genug ist, den „zum Teppich ausgebreiteten Himmel und das Erdreich für alle Ewigkeit zu gründen". Diese Gewißheit muß die griechische Trostlosigkeit verschwinden machen, denn mächtiger kann mit ihr das Vertrauen in die Wahrheit jenes Heilandswortes aufleben, daß nicht das Materielle rein oder unrein mache, daß vielmehr das Herz, der Wille es sey, woraus Gutes und Böses stamme. Und nun wo diese Gewißheit lebt, daß Gut- und Bösesеyn allein in das sittliche Vermögen der Seele gelegt ist, da kann die Hoffnung leben, daß der Seele Treue zu dem, der als das Licht, die Wahrheit und das Leben erschien, zu dem der liebend zu erlösen den Tod am Kreuz erlitt, eine Zeit nahen lassen, wo „die Gottlosen nicht mehr seyn werden".

Der Glaube an Atome ist kein Materialismus, aber er ist es da, wo gelehrt wird, nur die Materie, nur die Atome beständen und seyen der Urgrund jeglichen Werdens. Der heutige Materialismus kennt aber nur die s. g. chemischen

Atome. Es ist daher ein verkehrtes Bemühen, ihn zu bekämpfen, indem man nur die metaphysischen Atome ins Feld führt. Der Materialismus weiß, daß es sich bei diesen nur um Worte, nicht um Thatsachen handelt. Er spottet daher dieser metaphysischen Gegner und rühmt sich ihnen gegenüber, auf dem Boden der Thatsachen zu stehen. Sehen wir noch in Kürze zu, wie weit dies wahr ist.

Wir wollen nicht mehr hinauf zum Firmamente blicken, wo die für uns Menschen thatsächlich untheilbaren Massen im Gesetz der Gravitation Planeten und Sonnen, Planeten- und Sonnensysteme bilden. Wir fragen nur nach der Leistung der chemischen Atome auf Erden. Die Antwort des thatsächlich Erforschten ist die, daß diese Leistung sich erschöpft in der Herstellung chemischer Verbindungen, in dem Aufbau dessen, was unorganische Welt genannt wird. Alles Luftige, Flüssige, Feste ist entweder ein Gemenge oder eine natürlich vorhandene Verbindung chemischer Atome. Die Mineralien sind nichts anderes als natürlich vorkommende chemische Elemente oder Verbindungen oder Gemenge derselben. In regelmäßigster Gruppirung erscheinen unter ihnen solche Atom- oder Molekülanhäufungen in Krystallen, wie Diamant, Bergkrystall, die bei der Ursprünglichkeit ihrer Gestalt als unorganische Individuen bezeichnet werden.

Nun giebt es aber auch chemische Verbindungen, die aus Organismen, aus Pflanzen- oder Thierkörpern gewonnen werden. Und die Chemie zeigte, daß in Bildung und Zusammensetzung kein Unterschied sey zwischen den unorganischen und organischen Verbindungen. Hat aber nun der Materialismus Recht, wenn er sagt, die Chemie habe den Unterschied zwischen Unorganischem und Organischem aufgehoben? Nimmermehr! Er verläßt vielmehr mit dieser Behauptung den Boden der Thatsachen und wird ein Wortmetaphysiker. Weil Individuen Körper sind, chemische Verbindungen Körper bilden, so sagt er, die Chemie hob den Unterschied zwischen anorganischen und organischen Körpern auf, aber er verschweigt, daß die Chemie den Unterschied zwischen unorganischen und organischen In-

dividuen, zwischen Krystallen und Organismen bestehen ließ.

Wenn die Organismen als neue Gestaltungsformen auf dem anorganischen Boden erscheinen, und ein Glied eines einheitlichen Schöpfungsganzen seyn sollen, so ist es nur natürlich, daß der Leib dieser Organismen auch Theil hat am Unorganischen, daß er chemische Verbindungen in sich enthalten, aus ihnen aufgebaut seyn kann. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Atome, wie sie die Verbindungen bauen, auch einen Organismus bauen. Was ist die Leistung der Atome beim Bau einer Verbindung? Bildung und Herstellung eines Gleichgewichts, worin sie verharren bis äußere Einflüsse sie daraus herausreißen. Was ist die Leistung selbst des einfachsten Organismus? Ernährung und Fortpflanzung. Nimmer ein Ruhen in der einmal gewonnenen Gestalt, sondern ein steter Stoffwechsel, wobei anfangs ein wachsendes Zunehmen, später ein abnehmendes Absterben statthat, und wobei durch Theilen und Sprossen, durch Früchte und Keime mit dem Tode des Organismus die Erhaltung seiner Lebensform gewahrt wird.

Wie ist es nun möglich, daß die chemischen Atome, deren Leistung sich nach thatsächlicher Erfahrung erschöpft in der Herstellung der Gleichgewichtsstellung einer chemischen Verbindung, übergehen zu Herstellung eines in Ernährung und Fortpflanzung thätigen Organismus? Mit seinen der Alchemie angehörenden Vorstellungen konnte Aristoteles meinen, der Mistkäfer auf faulenden Stoffen sey aus diesen Stoffen in sogenannter Urzeugung unmittelbar entstanden. Ein Theophrastus Paracelsus, obgleich eifernd gegen die alchemistischen Vorstellungen über die Darstellung des Goldes, konnte, trotzdem verharrend in alchemistischen Vorstellungen, meinen, er könne durch Mischung von Stoffen und Ausscheidung des Reinsten einen reinen Geist in Menschengestalt, einen Homunculus darstellen. Im Laufe der Zeit wurden die Anforderungen, Organismen durch Urzeugung entstehen zu lassen, stets kleiner. Seit man entdeckte, daß das einfachste Lebewesen nur eine Zelle, nur eine Art kugliges

Bläschen sey, ja als man in den Moneren Lebewesen fand, die einer Eiweißmasse gleich eine formlose Zelle bilden, da meinte man, es sey gar nur nöthig, daß die Atome ein solches einfachstes Gebilde erzeugten, und dieses sey ihnen doch sicher möglich. Aber bis jetzt schlugen die eifrigsten Versuche in dieser Richtung fehl. Das scheinbar Gelungene erwies sich als falsch beobachtet. Nun hat ja freilich der Materialismus das Recht zu sagen, was nicht ist, das kann noch werden. Aber diese Hoffnung giebt ihm nicht das Recht, aller derer zu spotten, alle die der Unwissenschaftlichkeit zu zeihen, die nicht seiner Hoffnung leben, die nicht des Glaubens sind, es werde gelingen zu zeigen, daß Lebewesen aus unorganischen Körpern entstehen.

Einst hat Kant da, wo er meinte, nichts wissen zu können, wie von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, gesagt, man müsse das nicht zu Wissende als Forderungen der praktischen Vernunft als Wahrheit gelten lassen. In der neuesten Zeit, die im Wiederaufleben Kant's ihr Heil erblickt, eignete sich der Materialismus aus Kant zwar nicht seine Ueberzeugung an, daß zwischen Mechanik und Leben kein Uebergang sey, aber er eignete sich doch seine Methode an und sagt: Thatsächlich wissen wir freilich auf Grund der Erfahrung nichts von einem Entstehen eines Lebewesens aus unorganischen Stoffen oder aus chemischen Atomen; aber solches Entstehen muß Thatsache, muß Wahrheit seyn, weil es eine logische Forderung, eine logische Nothwendigkeit der Wissenschaft ist.

Gewiß, es ist eine Forderung; aber nicht der Wissenschaft, sondern nur des Materialismus, der sich als Wissenschaft brüstet. Und für den Materialismus ist solche Entstehung des Lebens aus chemischen Atomen auch eine logische Nothwendigkeit. Denn wenn die Atome nicht ausreichen, Lebewesen entstehen zu lassen, dann muß eben ein anderer Urgrund erdacht werden und der auf chemische und physikalische Atome aufbauende Materialismus hat keine Existenzberechtigung.

Prüfen wir aber noch diese logische Forderung auf ihren wissenschaftlichen Werth. Man sagt, ein Organismus, selbst

eine einfachste Zelle ist immerhin ein sehr viel complicirterer Mechanismus als der einer chemischen Verbindung. Deshalb braucht es wohl viel Zeit, viele, viele Jahre, bis es den Atomen gelingt, solche Complicirtheit zu erzeugen. Gut. Nehmen wir nun an, solche Bildung sey einmal gelungen, so kann doch mit diesem einmaligen Bilden die zellenbildende Kraft der Atome nicht erschöpft seyn. Diese Kraft muß fortwirken, wenn die einmalige Bildung nicht das wundersamste Wunder seyn soll. Wer weiß aber nun, wann die nöthige Länge der Zeit abgelaufen ist? Können nicht jeden Augenblick die vielen Jahre, die zum Gelingen einer neuen Lebensgruppirung nöthig seyn sollen, vorüber seyn? Und wer garantirt deshalb, daß nicht vielleicht morgen eine Summe von Atomen, statt in eine erwartete chemische Verbindung zusammenzutreten, zu einem Organismus sich gruppirt? Kommt daher nicht diese „logische Forderung" in Widerspruch mit allem Vertrauen in die Dauer des naturgesetzlichen Bestehens und Wirkens der Dinge? Ferner widerspricht diese Forderung dem Grundgesetz aller Naturwissenschaft, dem von Galilei erkannten Gesetz der Beharrung, wonach keine mechanische Bewegung aus sich selbst in eine andere Bewegung übergehen kann. Deshalb wenn die Atome viele, viele Jahre in der mechanischen Bewegungsweise der Herstellung chemischen und physikalischen Gleichgewichts verharrten, so werden sie auch alle weiteren viele Jahre in der ihnen gesetzlichen Bewegungsnatur verharren.

So steht die logische Forderung des auf dem Boden der Thatsachen zu stehen behauptenden Materialismus im Widerspruch nicht nur mit allen Thatsachen, sondern sie macht auch alles Vertrauen in die Constanz des naturgesetzlichen Geschehens unmöglich. Doch in dieser Stellung zu dem Naturgesetzlichen steht der Materialismus nicht allein da, er theilt sie mit dem Pantheismus. Ja es dürfte in unsern Tagen kaum mehr einen eigentlichen Materialisten, der von dem rein chemischen und physikalischen Begriff der Atome ausgeht, geben. Denn da für ihn die Aufgabe besteht, eine continuirliche Entwicklung vom

niedersten Unorganischen zum höchsten Geistigen zu zeigen, so nimmt er, um die Möglichkeit der Entwicklung zu vereinfachen und anschaulicher zu machen, ganz wie der Pantheismus das Unorganische, ja das kleinste Atom selbst schon als empfindend, als wollend an, nur freilich noch als unbewußt empfindend und unbewußt wollend. Abgesehen davon daß der Pantheismus das Geistige des Urgrundes in Vordergrund stellt, während der Materialismus das Mechanische betont, unterscheiden sich beide noch dadurch, daß der Pantheismus grade es ist, der die Wortmetaphysik gegen die Atome treibt. Er ist es, der im Ruf nach Monismus die Atomgläubigen, die keine Materialisten seyn wollen, hinkende Dualisten nennt, weil sie mit den Atomen ein in mechanisch wirkender Natur Verharrendes, im Gesetz der Gravitation sich Bethätigendes als existirend neben dem als Vermögen sittlicher Freiheit sich Bethätigenden annehmen.

Aber Dualismus ist doch nur da, wo man von Ewigkeit an zweierlei Substanzen als nebeneinander existirend annimmt, wie in der heidnisch griechischen Philosophie. Der biblische Glaube, wonach ein einiger Urgrund der Schöpfer Himmels und der Erde ist, das ist doch kein Dualismus! Der pantheistische Monismus denkt sich beide Daseynsformen einem einzigen Urgrund entstanden, so gut wie die biblische Schöpfungslehre. Der Monismus unterscheidet sich aber dadurch von dem Schöpfungsglauben, daß er Materie und Geist als gleichmäßige Erscheinungsweisen des göttlichen Urgrundes betrachtet, die sich nur wie Aeußeres und Inneres unterschieden. Beide seyen dasselbe, nur die Materie das Aeußerliche dessen, was nach seiner Innerlichkeit Geist ist. Der Schöpfungsglaube betrachtet dagegen beide Daseynsformen als Werke eines Gottes, welcher jeder Form ihre eigene Natur, ihre Bestimmtheit des Bestehens und Wirkens gesetzt hat. Wir können von der Materie im Allgemeinen sagen, sie ist das im Gesetz der Gravitation Verharrende und Wirkende. Von des Menschen Geist aber müssen wir sagen, er sey als Vermögen sittlicher Freiheit die Kraft, die in der Treue zu dem Willen Gottes in den gesetzlichen Bahnen

des Ewigen verharren oder, in Untreue sich verkehrend, in Schuld und Sünden diese Bahnen verlassen kann. Wo ist bei solcher Verschiedenheit des Vermögens ein Monismus zwischen Materie und Geist? Was hat Herz und Wissenschaft für einen Gewinn von der Rede: „Empfinden und Bewegen, Geist und Materie, Wille und Kraft sind alle nur Abstractionen, deren Hypostasirung die Ursache unendlichen Irrthums ist. Sie sind stets vereinigt in einem Monon und bezeichnen dessen innere und äußere Eigenschaft.“? Wo die Sternenwelten im All in ihren Bahnen wanklos gravitiren, was hat es für einen Sinn zu sagen, das Aeußere ist das Materielle, ist das Gravitirende, das Innere ist das Geistige, ist das der Schuld und Sünde Fähige? Wahrlich in Wissenschaft, in wissenschaftlichen Thatsachen wurzelt solches Reden nicht. Es spricht sich darin nur eine in der Begeisterung für einheitliche Weltbetrachtung trunken gewordene Poesie aus, welche, so viel Lärm sie auch heutzutage macht, längst vergessen seyn wird, wenn die einen 104. Psalm anstimmende Begeisterung für einheitliche Welterfassung noch lange fortlebt.

Solch ein Monismus, der alle Unterschiede nihilisiren möchte, ist daher gern ein Gegner der Atome, denn mit ihrer Anerkennung würde er die Existenz einer unterschiedenen Daseynsform zugeben; er müßte anerkennen, daß *für die zeitliche Dauer ihres Daseyns* der Wille des Urgrundes diese so geartete Wirkungsform als eine von den anderen Formen verschiedene, als ein Werk seines Willens zur Erscheinung brachte, sie hypostasirte. Diese Anerkennung würde es aber auch als unmöglich erscheinen lassen, daß die in ihrer bestimmten Natur verharrenden Atome zu den höheren Stufen sich entwickeln könnten. Deshalb erscheint es freilich diesem Pantheismus zweckmäßiger, von der Materie nur im Allgemeinen, nur in einer alles vereinerleienden Weise zu reden, als mit einer Materie zu denken, in welcher den durch chemische und physikalische Forschung erkannten realen Verhältnissen und Thatsachen Rechnung getragen ist.

Schopenhauer als der erste, welcher aus der Vereinerleiung von Wille und Kraft ein System machte, ist der Vater des modernen Monismus, der mit seiner Detailmalerei, daß Alles Eins und Eins Alles ist, immer mehr zur geistlosen Monotonie wird. Derjenige, welchen Schopenhauer bekämpfen wollte, war Hegel, der Vater des älteren, des geistvollen Monismus, der damals Identitätslehre genannt wurde; Hegel sagt indeß in seiner Encyclopädie, es sey falsch, zu meinen, daß Steine in Pflanzen, in Thiere, aus Wasser sich entwickelten. Diese Stufenentwicklung geschehe nur dem Begriff nach, nur im Innern der Idee. In der Wirklichkeit der Natur blieben diese Stufen auseinander.

Dieser Behauptung kann sich der Glaube an Atome anschließen. Die Existenz der Atome als eine Thatsache in der Wissenschaft kann nicht mehr geläugnet werden. Sie sind wegen der ihnen verliehenen Natur unfähig Leben zu bilden; aber ihre festen und flüssigen Massen sind fähig, Leben zu tragen, mit Leben geschmückt zu werden, und als irdischer Leib das Organ zu bilden, mit welchem des Menschen Geist seine irdische Aufgabe zu verwirklichen sich bemühen kann.

So verbleibt in Gott der Grund des Auftretens der einzelnen Stufen; sein schaffender Wille läßt gemäß seiner Idee der Welt die einzelnen Stufen ins Daseyn treten. Wie dies geschieht? Niemand weiß, wie gesagt, wie es möglich, daß Atome und Molekule einander festhalten. Wie mag man das Schaffen verstehen wollen! Nur die Form des Wirkens der Atome ist zu verstehen, und so können wir auch nur darüber entscheiden, ob diese oder jene, die materialistische oder die monistisch-pantheistische oder die monotheistische Vorstellung vom Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, der Welt zu Gott die wissenschaftliche ist. Der Schöpfungsglaube aber erreicht, was keine Identitätslehre und kein Monismus erreichten. Sie wollen beide das Materielle ehren, indem sie es mit dem Geistigen vereinerleien. Aber da sie beide das Materielle als den Anfang, als die niederste Stufe zur Entwicklung des Höheren gelten lassen, so fahren sie unbewußt fort, den heidnischen Griechen

und der mittelalterlichen Kirche gleich, die Materie als das Niedere, Rohe, Schlechte dem Geist als der höchsten und reinsten Stufe entgegenzustellen. Der Schöpfungsglaube dagegen ehrt in der Materie den Willen des Ewigen, und hinaustretend ins Freie der Natur stimmt er ein in die Psalmenbegeisterung, sehend wie Alles gesetzlich verharrt, „herrlich wie am ersten Tage". Um so trüber freilich wendet sich der Blick auf die Menschenwelt, wo der Gott ebenbildliche Geist in Wahrheit das Höchste, Herrlichste ist, aber nur der Idee, nur dem Gebot, nicht der Wirklichkeit nach, in der er sich weit von den gesetzlichen Bahnen entfernt hält.

Antikritik.

Sehr geehrter Herr Professor!

Auf Ihre Besprechung meines Werkes „Der Darwinismus und seine Consequenzen in wissenschaftlicher und socialer Beziehung" (Pfeffer, Halle a/S. 1882. Heft I, 1883) erlaube ich mir, Ihnen ergebenst zu erwidern, daß es mir keineswegs gerechtfertigt erscheint, daß Sie den Darwinismus als eine wissenschaftlich unhaltbare Hypothese verurtheilen. Da Sie Ihr absprechendes Urtheil über die Descendenzlehre theils durch eigene Einwände, theils durch die Ansichten anderer Forscher zu begründen suchen, so möge es mir gestattet seyn, das Unzulängliche und Unhaltbare derjenigen Einwürfe in gedrängtester Form klarzulegen, die bei oberflächlicher Betrachtung geeignet erscheinen könnten, den Darwinismus als eine voreilige Erscheinung in der Geschichte der Wissenschaft hinzustellen. Ich fühle mich hierzu um so mehr verpflichtet, da ich gerade in Ihrer geschätzten Zeitschrift die Abstammungslehre in verschiedenen Artikeln vertreten und zum Aufbau einer vergleichenden Psycho-Physiologie verwendet habe, von welchen Artikeln ich behaupten muß, daß sie ihren Werth vorwiegend erst durch die Berechtigung, resp. durch die Anerkennung der Descendenzlehre empfangen. —

Sie machen, hochverehrter Herr Professor, mir, resp. den

Vertretern der Descendenzlehre den Vorwurf, daß wir es nicht genügend in Rechnung ziehen, daß das bekannte Material von lebenden und vorweltlichen Organismen morphologisch nicht so mit und unter einander verkettet ist, um mit großer Wahrscheinlichkeit daraus folgern zu können, daß ein Band der Blutsverwandtschaft, also die Fortpflanzung das gesammte Leben auf der Erde verbindet. — Ich glaube sicher, daß jeder theoretisch geschulte Darwinianer zugestehen wird, daß der bekannte Formenreichthum von Pflanzen und Thieren **allein** nicht hinreichend ist, um aus ihm die Descendenzlehre herzuleiten, da vielfach — wie ich selber in meiner Schrift ausgesprochen habe — mit Recht zu erwartende Verbindungsglieder in dem angenommenen Stammbaume fehlen. Andererseits muß aber auch eingeräumt werden, daß wir bei weitem nicht alle diejenigen Formen von Lebewesen kennen noch kennen können, die den Erdball bevölkern und einst bevölkert haben. Mehr als groß ist aber die Wahrscheinlichkeit, daß die Forschung im Laufe der Zeiten noch Formen aufdecken wird, die, beim Lichte der Descendenzlehre betrachtet, nicht wenig dazu beitragen werden, Lücken in dem hypothesirten Stammbaume auszufüllen.[1]

Anm. 1. Von dieser „Wahrscheinlichkeit" kann nicht wohl die Rede seyn gegenüber der paläontologischen Thatsache — die, von den Darwinisten zwar meist ignorirt, nichtsdestoweniger Thatsache bleibt, — daß in den älteren Schichten der Erdrinde zwar Vertreter der Haupttypen des Thierreichs bereits sich finden, aber gerade die für den Darwinismus so wichtigen „Zwischenstufen", welche die verschiedenen Arten untereinander verbinden, in der Regel sich nicht erhalten haben, daß also der Darwinischen Hypothese die wissenschaftlich geforderte thatsächliche Unterlage im Grunde fehlt. Haeckel erkennt diesen Uebelstand ausdrücklich an und bezeichnet ihn als „eine sehr empfindliche Lücke"; und da er die Hoffnung, daß neuere Entdeckungen die Lücke allgemach ausfüllen werden, nicht theilt, so sucht er sie durch eine neue Nebenhypothese zu erklären, die schon als Nebenhypothese wissenschaftlich unzulässig ist, und die außerdem, wie ich dargethan habe (Grundzüge der Psychologie, 2. Aufl., S. 98), mit den Grundvoraussetzungen der Darwin'schen Theorie in Widerspruch steht. H. Ulrici.

Die Geschichte der vergleichenden Anatomie des letzten Jahrzehnts liefert einen der interessantesten Belege für die Fruchtbarkeit der Descendenzlehre auf dem Boden der Morphologie. Entdeckungen auf Entdeckungen weitgreifendster Tragweite häuften sich erst dann in dieser Wissenschaft, als man es gelernt hatte, den sonst verwirrenden Formenreichthum von Organismen unter der aus Vererbung und Anpassung resultirenden Kategorie der Causalität zu betrachten. Alle diese Entdeckungen, die somit eine Frucht der Descendenzlehre waren, trugen ihrerseits dazu bei, die Descendenzlehre zu bestätigen, indem sie neue Fingerzeige lieferten, wie mit Zugrundelegung der Abstammungslehre weitere Forschungen anzustellen sind. Die Perspectiven, die hier der Darwinismus eröffnet, sind bei weitem noch nicht erschöpft. Auf dem ganzen Gebiete der Morphologie wird schon jetzt im Sinne der Descendenzlehre geforscht, wenngleich auch einige von diesen Forschern glauben, die volle Tragweite des Darwinismus, d. h. die Durchbrechung der Schranken von Art, Gattung, Familie u. s. w. in Abrede stellen zu müssen.

Wenn man nun bedenkt, daß es dem Naturforscher nicht allein darauf ankömmt, die Organismen zu klassificiren — was er im Grunde genommen auch nicht einmal streng durchführen kann, da der Grad der Wichtigkeit der bestimmenden Merkmale zum guten Theil seinem subjectiven Ermessen überlassen bleibt — sondern daß es dem Naturforscher vorwiegend daran gelegen seyn muß, die Beziehungen der Organismen in ihrem vollen Umfange, so weit es eben geht, aufzudecken, so wird man die Aufstellung der Descendenzlehre vom Standpunkte der Morphologie nicht allein begreiflich, sondern auch gerechtfertigt finden, zumal (wenigstens bis jetzt) keine andere Hypothese vorhanden ist, die auch nur im Geringsten geeignet wäre, Licht in die wichtigsten Probleme zu tragen, die der Darwinismus der Forschung zugänglich macht.[2]

Anm. 2. Daß in den letzten zehn Jahren der Darwinismus eine Anzahl von Anatomen und Physiologen zu neuen, gründlichen und mit Erfolg gekrönten Forschungen in der von

Indem aber die Abstammungslehre das Ineinanderfließen der Formen auf Grund von Fortpflanzung hinstellt, erfährt sie mehrfach die Mißdeutung, daß man ihr zuschreibt, sie meine hiermit, ein wirklich ununterbrochener Zusammenhang müsse zwischen den Gliedern des Stammbaumes der belebten Welt bestehen; ein Zusammenhang, vergleichbar demjenigen, der in der Zeit Vergangenes mit Gegenwärtigem verbindet. Daß ein solcher Zusammenhang in Bezug auf die Organismen nicht vor-

Darwin vorgezeichneten Richtung veranlaßt hat, kann man ihm immerhin als Verdienst anrechnen. Nur folgt daraus nicht, daß er dadurch an Wahrscheinlichkeit, die jede wissenschaftliche Hypothese fordert, gewonnen, und noch viel weniger, daß er dadurch zu einer Wahrheit, deren er als Theorie bedarf, sich aufgeschwungen habe. Das würde nur folgen, wenn die Resultate, um die es sich handelt, nur aus den Darwin'schen Voraussetzungen (Vererbung — Anpassungen — Kampf ums Daseyn) sich erklären ließen. Das aber ist keineswegs der Fall, da, wie der Hr. Verf. selbst bemerkt, eine Anzahl jener Forscher trotz dieser Ergebnisse ihrer Forschung das Darwin'sche Princip der Artenentstehung „in Abrede stellen". M. E. ist jene Folgerung schon dadurch widerlegt, daß ein Forscher wie Henle zu dem gerade entgegengesetzten Ergebnisse gelangt ist. Außerdem aber würde sie nur Geltung gewinnen können, nachdem ihre Vertreter den Grundeinwand Nägeli's, des berühmten Botanikers, widerlegt hätten. Nägeli behauptet bekanntlich, daß eine „morphologische" Modification, welche aus dem Darwin'schen Principe zu erklären wäre, im Pflanzenreiche überhaupt nicht vorkomme und nicht vorkommen könne. Eine Reihe von Versuchen, die er an Exemplaren Einer und derselben Pflanzenart angestellt, hat vielmehr ergeben, daß „gleiche" Varietäten unter „ungleichen" äußern Umständen, wie umgekehrt „ungleiche" Varietäten unter „gleichen" Umständen sich bilden, — daß also die Verschiedenheit der äußern Lebensbedingungen ohne Einfluß auf die Entstehung von Spielarten sey. Mit ihm stimmt H. Hoffmann, der bekannte (Gießener) Botaniker, gestützt auf 14jährige Untersuchungen und Experimente, überein: auch er leugnet principiell die Anwendbarkeit der Darwin'schen Hypothese auf das Pflanzenreich (vgl. meine angef. Schrift S. 100 ff.). Ist also der Darwinismus für das ganze Gebiet der Pflanzenentstehung und Entwickelung auch als bloße Hypothese wissenschaftlich unzulässig, so verliert er nothwendig auch an Geltung in Beziehung auf das Thierreich.

H. Ulrici.

handen ist, lehrt zur Genüge die Erfahrung, die stets eine sprungweise Abgrenzung der entwickelten Einzelwesen von einander nachweist, mag auch diese Abgrenzung eine noch so geringe seyn. Wenn Sie aber, hochverehrter Herr Professor, glauben, wie Sie dies in der Besprechung meines Werkes thun, und wie es auch der Herr Dr. Karl Müller, der Herausgeber der antidarwinistischen Zeitschrift „Die Natur" (Halle a/S.) bei gleicher Gelegenheit gethan hat, daraus schließen zu dürfen, daß die Descendenzlehre, indem sie die Ansicht von dem continuirlichen Zusammenhange der Formen der Auffassung von der scharfen Abgeschlossenheit der Arten entgegenstellt, hierdurch in Widerspruch mit sich selbst gerathe, so resultirt dieser Irrthum aus einem unrichtigen Verständnisse der Begriffe von continuirlich und sprungweise, welche Begriffe hier selbstverständlich nur relative Bedeutung haben. — Nur unsere Sinne befähigen uns dazu, darüber zu entscheiden, ob eine Form mit einer anderen mehr oder minder zusammenhängend ist. Abgeschlossene Lebewesen liegen uns behufs Klassification vor, die allerdings scharf nachweisbare Abweichungen von einander aufweisen. In den geheimen Entwickelungsgang der Natur vermag kein Mikroskop zu dringen, da die Natur bei Herausbildung ihrer Producte mit so unendlich kleinen Raum- und Zeitgrößen operirt, daß unseren Sinnen die meisten Entwickelungsstadien verschlossen bleiben müssen.[3]

Anm. 3. Trotz dieser Erläuterungen muß ich bei meinem Einwand stehen bleiben. Denn zunächst sind die Begriffe von „Sprungweise" und „Continuirlich", wenn auch in Beziehung zu einander stehend, doch Gegensätze, die einander ausschließen. Eine sprungweise und als solche lückenhafte Abänderung oder Entwickelung ist eben keine continuirliche, zusammenhängende, von Stufe zu Stufe fortschreitende. Die letztere aber fordert principiell die Darwin'sche Descendenzlehre, weil die s. g. Anpassung (Variabilität) gegenüber der Erblichkeit nur sehr allmälig unter continuirlicher Einwirkung der äußern Umstände und somit in continuirlichem Fortschritt Abänderungen der Organisation hervorrufen kann. Die künstliche Züchtung wirkt in derselben Weise, und hat es daher bekanntlich zur Erzeugung neuer

Wäre es uns aber gestattet, die Organismen auf Grund aller ihrer Entwickelungsstadien hin zu beurtheilen, so müßte selbstverständlich der Formenzusammenhang noch ein größerer werden, als wir ihn jetzt ahnen können. Immerhin müssen wir behufs Erklärung der Phänomene annehmen, daß in letzter Instanz die Natur nicht continuirlich, sondern in discreter Weise wirkt, d. h. also, daß in den kleinsten Zeitabschnitten ein Stadium unvermittelt in ein anderes umschlägt. Verzichten wir auf diese Annahme, so wird hiermit der Begriff der Causalität, der fertige, sich durch die Zeit ablösende Stadien verlangt, hinfällig und uns so der Boden, auf dem wir einzig und allein erkennen können, unter den Füßen entzogen. —

Für das Verständniß der Descendenzlehre genügt es aber, den Zusammenhang der Formen von dem Standpunkte der Erblichkeit aus zu beleuchten. Die künstliche Zucht liefert uns wesentliche Fingerzeige dafür, welche Sprünge sich die Natur erlaubt und erlaubt hat, um auf dem Wege der Fortpflanzung einen Typus mit dem anderen zu vertauschen. Die künstliche Zucht wird am besten die Umwandelungen kennen lehren, die ein Organismus durch veränderte Existenzbedingungen erfährt und wird uns so die Tragweite der Anpassung verständlicher machen. Der Darwinismus sucht nicht, wie Viele meinen, die Bildungstriebe der Natur von Vererbung und Anpassung zu erklären, sondern er benutzt dieselben als gegebene Thatsachen, um aus ihnen die Entstehung neuer Formen herzuleiten. So

Arten, d. h. von „abgeschlossenen Lebewesen, die scharf nachweisbare Abweichungen von einander nachweisen", noch nicht gebracht. Außerdem bezog sich mein Einwand auf die Anwendung, die der Hr. Verf. von dem Begriffe „Sprungweise" in seiner von mir kritisirten Abhandlung gemacht. Hier verwendet er ihn, um jene „empfindliche Lücke", den paläontologischen Mangel an „Zwischenstufen" (Uebergangsgliedern) zwischen den verschiedenen, bereits vorhandenen Arten zu erklären. Diese Erklärung ist wiederum nur eine wissenschaftlich unzulässige Nebenhypothese behufs Begründung der Haupthypothese, doppelt unzulässig, da sie mit letzterer in Widerspruch steht. —

rechnet denn der Darwinismus mit dem Leben als einer gegebenen Größe, mit all den geheimnißvollen Anlagen, die sich an die Lebensthätigkeiten knüpfen, ohne selbst im Stande zu seyn, über die Entstehung des Lebens als solches Aufschluß zu geben, ein Umstand, den Haeckel, welchem wir das richtige Verständniß und die Erweiterung des Darwinismus wesentlich verdanken, leider übersieht, indem er jener Lehre eine übertriebene Tragweite zuspricht, die sie nie besitzen wird, während wir andererseits gerne zugestehen, daß der Darwinismus nicht nur für die organischen Naturwissenschaften reformirende Kraft besitzt, sondern auch für die gesammten Geisteswissenschaften von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.[4]

Wenn aber Forscher, wie Herr Professor J. Henle (Anthropologische Vorträge. Zweites Heft, Braunschweig 1880) meinen, daß sich dem Darwinismus vom physiologischen Standpunkte aus unübersteigbare Hindernisse entgegenstellen, so übersehen sie hierbei gänzlich das Großartige, welches bereits der Darwinismus auf diesem Felde geleistet hat, berücksichtigen so nicht die Erfolge, die in dieser Wissenschaft keine andere Hypothese auf-

Anm. 4. M. E. steht die obige Auffassung des Hrn. Verf. von der Bedeutung und Tendenz des Darwinismus in Widerspruch mit der allgemein angenommenen Ansicht, jedenfalls mit der Ansicht seiner Hauptvertreter in Deutschland und England, wie der Hr. Verf. selbst in Betreff Haeckel's anerkennt. Sie wäre eine so wesentliche Modification der Darwin'schen Descendenzlehre, daß dieselbe dadurch eine ganz andere Physiognomie erhalten würde. Denn m. E. führt diese Modification consequenter Weise zu der von H. Hoffmann und Nägeli für das Pflanzenreich vertretenen Annahme, daß die Ursache der Variation überhaupt (und somit der Spielarten und folglich der Artenbildung) eine „innere“, dem Mikroskop unzugängliche, also (naturwissenschaftlich) „unbekannt“ sey, zu deren Wirksamkeit, wenn auch nur innerhalb des Thierreichs und nicht allgemein, sondern nur unter Umständen, die Darwin'schen Factoren der Anpassung und des Kampfs um's Daseyn eine mehr oder minder erhebliche Beihilfe leisten. Mit dieser Fassung des Darwinismus würde ich meinerseits vollkommen übereinstimmen können.

zuweisen hat, indem sie in vielleicht unbegründeter Weise Anforderungen an diese Lehre stellen, denen sachgemäß erst in späteren Zeiten genügt werden kann, oder indem sie, nicht genügend vertraut mit den Subtilitäten des Darwinismus, dasjenige gerade als einen Grund gegen die Abstammungslehre ins Feld führen, was vielmehr als ein Beleg für dieselbe anzusehen ist. Ich erinnere hier vergleichsweise an den Scheineinwand, welchen man seiner Zeit gegen die Hypothese der Drehung der Erde geltend machte, daß nehmlich ein Stein senkrecht fällt, während er bei Voraussetzung der Rotation der Erde schräge fallen sollte, welcher Einwand, nachdem man die Gesetze der Rotation vollständiger kennen gelernt hatte, nicht nur widerlegt wurde, sondern der noch zur Bestätigung ihrer Drehung beitrug, und ich werde nachher an einem Beispiele nachweisen, daß Henle mit einem ähnlichen Scheineinwand den Darwinismus bekämpft. —

Zunächst will ich jedoch in aller Kürze hervorheben, was die Descendenzlehre für die Physiologie geleistet hat, damit ich um so leichter die von Henle gegen die Descendenzlehre ins Feld geführten Einwände entkräften kann. Hierbei bemerke ich noch, daß ich den Henle'schen Deductionen kein besonderes Gewicht beimessen würde, wenn dieselben nicht für Sie, hochverehrter Herr Professor, so bestechend gewesen wären, um von dem Darwinismus, dem Sie früher eine, wenngleich beschränkte wissenschaftliche Berechtigung einräumten, Abstand zu nehmen. —

Aus dem Zusammenwirken der beiden Bildungstriebe der belebten Natur, aus Vererbung und Anpassung, resultirte, wie bekannt, der Descendenzlehre gemäß, die Mannigfaltigkeit der Organismen. Die Art und Weise, wie diese beiden Bildungstriebe ineinandergreifen, hat Haeckel in ein für die gesammte Biologie höchst wichtiges Gesetz gekleidet. Nach diesem Gesetze hat jeder Organismus, um zu seiner vollen Entfaltung zu gelangen, in abgekürzter, angedeuteter Reihenfolge diejenigen Stadien zu durchlaufen, auf denen seine Vorfahren in ihrer phylogenetischen Entwickelung einst gestanden haben. Der

Schmetterling z. B. kann demgemäß von vorneherein keinen Schmetterling erzeugen, sondern muß erst Veranlassung zur Raupe, zu einer Art Ringelwurm geben, in welchem in Folge von Vererbung schon die Anlage zum Schmetterlinge liegt.

Es ist nicht zu verkennen, daß für dies Gesetz eine erdrückende Fülle von morphologischen Thatsachen spricht, so daß es schwer würde, die Phasen, die ein höher organisirter Embryo bei seiner Entwickelung durchläuft, Phasen, die alle auf niedere Organisationsstufen hinweisen, ohne Zuhilfenahme dieses Gesetzes zu erklären. — Verläßt man jetzt den älteren Standpunkt, demgemäß die Metamorphose eine bloße Ausnahme von den sonst herrschenden biologischen Gesetzen ist, und stellt die Metamorphose als allgemeingültiges biologisches Gesetz hin, so wird, wie ich in meiner erwähnten Schrift über den Darwinismus nachgewiesen habe, die Umwandelung der Organe, die der Entwickelungsgang jedes Wesens mit sich bringt, äußerst verständlich und durchsichtig, so daß man dem biogenetischen Gesetze von Haeckel volle Berücksichtigung schenken muß. Daß aber mit einer (morphologischen) Veränderung der Organe auch ein entsprechender Functionswechsel Hand in Hand gehen muß, ist selbstverständlich. Hiermit gewinnt denn der Darwinismus für die vergleichende Physiologie eine ungeahnte Tragweite, welche sich, wie es immer in der Wissenschaft der Fall ist, an den einzelnen Fällen noch zu bestätigen hat. Verhält man sich jedoch dieser Auffassung gegenüber von vorneherein ablehnend, so heißt dies nichts anderes, als eine brauchbare Hypothese verwerfen, ohne im Stande zu seyn, sie durch eine bessere ersetzen zu können. —

Mit vollem Rechte hat Haeckel — später du Bois-Reymond — die Erfolge des Darwinismus mit denen des Copernicanischen Weltsystems verglichen, welcher Gedanke von Haeckel in seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“ in meisterhafter Weise durchgeführt worden ist.[5] —

Anm. 5. Der Hr. Verf. übersieht bei dieser Lobpreisung Haeckel's, daß dessen Lehre von der s. g. „phylogenetischen“ Ent-

Wenn nun Henle das Vorhandenseyn der rudimentären Organe als den Darwinismus widerlegend hinstellt, indem er höchst einseitig bloß Fragen über die Entstehung und Verkümmerung dieser Organe aufwirft, also Probleme anregt, in welche die Wissenschaft bisher kein Licht getragen hat, diese aber ohne jeden Grund zu Ungunsten des Darwinismus beantwortet, so greift er ganz unberechtigter Weise der Forschung vor und übersieht dabei noch gleichzeitig, daß es gerade der Darwinismus

wickelung der Organismen wiederum nur eine Hypothese ist, gegen die bedeutende Einwände sich erheben lassen und erhoben worden sind. Zunächst sind die einzelnen Stadien derselben bei den verschiedenen Arten, die sie durchlaufen (z. B. Hund und Mensch), keineswegs „gleich", sondern nur ähnlich, und unter dieser (äußern) Aehnlichkeit können sich mithin (innere) Verschiedenheiten verbergen, die „dem Mikroskope unzugänglich sind". In einigen Fällen aber treten Differenzen klar und unverkennbar hervor, die zwar Haeckel unbeachtet läßt, die aber seine Theorie entschieden durchbrechen. In der Zeit z. B., in welcher beim menschlichen Fötus das Ernährungsorgan noch auf der Bildungsstufe der Amphibien steht, ist der Kopf bereits sehr viel höher entwickelt als bei irgend einem Amphibium. Dazu kommt, daß nur die Embryonen der Wirbelthiere und zwar nur innerhalb ihrer Klasse die verschiedenen Bildungsstufen des phylogenetischen Entwickelungsprocesses durchmachen: kein Wirbelthier ist zu irgend einer Zeit seines Embryonenthums ein Gliederthier oder ein Mollusk. Und bei den niedrigen, unter den Vertebraten stehenden Thierklassen zeigen sich bedeutende Abweichungen von dem vorausgesetzten Entwickelungsprincip, indem bei ihnen theils Formationen erscheinen, die von der nächst höheren Klasse nicht repetirt werden, theils neue Formationen eintreten, die bei den niederen nicht vorbereitet erscheinen, theils endlich bei einzelnen, z. B. bei den Cirrhipeden, den Röhrenanneliden u. a. sogar rückschreitende Metamorphosen vorkommen. Haeckel hat, wie bemerkt, diese Einwände ignorirt. Aber auch der Hr. Verf. beachtet sie nicht, obwohl ich in meiner angeführten Schrift (S. 89, vergl. Gott u. die Natur, 3. Aufl. I, S. 375 f.) auf sie hingewiesen habe. Und doch, denke ich, liegt auf der Hand, daß gegenüber diesen thatsächlichen Abweichungen von dem vorausgesetzten embryonalen Entwickelungsprincip ein bloßer Rückschluß von letzterem auf die thatsächliche Entstehung der Arten überhaupt wissenschaftlich unstatthaft ist und nicht einmal als Hypothese verwerthet werden kann.

ist, dem er es verdankt, zur Aufstellung dieser Probleme gelangt zu seyn. So sagt z. B. Henle in der Absicht den Darwinismus zu widerlegen, daß das (rudimentäre) Auge des Proteus schwerlich seit Menschengedenken größer gewesen ist, daß der wurmförmige Anhang des Darms der Völker des Alterthums den unsrigen nie an Länge übertroffen habe. Wir haben auf Einwände dieser Art nur zu erwidern, daß eine solche Bekämpfung, die unbegründete Glaubensartikel als Thatsachen ausgiebt, als unzulässig erkannt werden muß. Vom Darwinistischen Standpunkte aus sind wir auf Grund reichhaltiger Erfahrung vollkommen berechtigt zu glauben, daß der Gebrauch eines Organes beeinflussend auf die Gestalt und die Function besagten Organes wirkt. Mehr behaupten wir nicht; das Andere überlassen wir der Forschung.[6]

Viel beachtenswerther ist jedoch der Einwand, den Henle mit Zugrundelegung des Gesetzes der „specifischen Sinnesenergien" gegen den Darwinismus ins Feld führt. Henle wirft hier mit Recht das Problem auf, wie der Darwinismus es verständlich machen könne, daß aus einer gemeinsamen Nervenanlage sich die verschiedenen Sinne herausdifferenzigen, wie also z. B. Licht- und Tonempfindung bei ihrer gesonderten Eigenartigkeit aus einer gemeinsamen Wurzel fließen können.[7] —

Anm. 6. Aber Henle bestreitet ja keineswegs den allgemeinen Satz vom Einfluß des Gebrauchs eines Organs auf dessen Gestalt und Funktion; er bestreitet vielmehr nur die Darwin'sche Annahme, daß das Auge des Maulwurfs und des Proteus, der wurmförmige Anhang des menschlichen Darms ꝛc. „rudimentäre" Organe seyen, was der Darwinismus ohne Weiteres behauptet, um das Vorhandenseyn solcher völlig nutzlosen, seinem Principe der nützlichen Anpassung widersprechenden Organe zu erklären. —

Anm. 7. Aber wiederum handelt es sich ja gar nicht um diese Frage. Henle verlangt vielmehr eine Antwort auf die principielle Frage: „wie ein Wesen, das nichts von Lichte weiß, durch bloße Anpassung dazu kommen könne, einen Licht empfindenden Nerven zu gewinnen? Oder würde ein beliebiger Nerv durch Anpassung Licht empfindend, wenn ihn die Sonne

Dieselben Probleme haben mich vor mehreren Jahren lebhaft beschäftigt. Das Resultat meiner Forschungen hierüber habe ich in dieser Zeitschrift 1880, I. Heft, „Zum Verständniß der Sinneswahrnehmungen“, Artikel VI, veröffentlicht (noch ausführlicher in meinen „Beiträgen zu einer exakten Psycho-Physiologie“, Halle, Pfeffer, 1880). Ich begnüge mich daher auf diesen Artikel zu verweisen, da eine detaillirtere Ausführung den Rahmen dieses Aufsatzes überschreiten würde, und bemerke nur im Anschluß hieran, daß die von mir gewonnenen Resultate nicht allein sehr gut in Einklang mit der Descendenzlehre zu bringen sind, sondern daß dieselben sogar zur Bestätigung dieser Lehre beitragen, indem sich nur durch eine scharfe psychologische Zergliederung und Vergleichung der verschiedensten Sinneswahrnehmungen herausstellte, daß die an die einzelnen Sinne sich knüpfenden Empfindungsqualitäten zwar sehr, aber nicht unüberbrückbar scharf gesondert sind.

In Anbetracht der Berechtigung des Darwinismus bemerke ich noch, daß diese Lehre meiner Meinung nach nicht als unumstößliches Dogma betrachtet werden soll, dem sich unbedingt Alles zu fügen hat — ein Umstand, den ich in meiner besagten Schrift zur Genüge betont habe — sondern vielmehr als eine Fackel, mit der wir den Zusammenhang der Lebenserscheinungen zu beleuchten haben, deren Licht in unseren Augen um so mehr an Werth gewinnt, je geeigneter es sich erweist, die sich an das Leben knüpfenden Probleme in das Reich der Forschung zu ziehen.[8]

bescheint?“ — Diese und die an sie sich anknüpfenden Fragen beantwortet der Hr. Verf. nicht; und da er auch die übrigen gewichtigen Einwände Henle's gegen die Darwin'sche Descendenzlehre unbeachtet läßt, so sehe ich mich veranlaßt, den geneigten Leser nochmals auf meine Besprechung der Schrift Henle's (Bd. 81 Heft 2) zu verweisen.

Anm. 8. Darf ich diese Erklärung des Hrn. Verf. dahin verstehen, daß der Darwinismus nur als Hypothese zu betrachten sey, welche die Physiologen anzuleiten habe danach zu forschen, ob und wieweit die Darwin'schen Factoren der An-

So würde es mich denn auch sehr gefreut haben, wenn Sie, hochverehrter Herr Professor, dem zweiten Theile meines Werkes über den Darwinismus Beachtung gezollt hätten, in welchem Theile ich die Anwendbarkeit der Darwin'schen Lehre auf psychologische Fragen dargelegt habe. Sie haben dies aber nicht gethan, da Sie glaubten, die Descendenzlehre als solche schon verwerfen zu müssen, wogegen ich mit der Bitte, den Inhalt dieses Schreibens zu prüfen, im Interesse der Wissenschaft protestiren muß. —

Damit aber der Leser Ihrer geschätzten Zeitschrift einen unbefangenen Blick von den in Frage kommenden Problemen gewinne, bitte ich Sie freundlichst, dieses Schreiben veröffentlichen zu wollen, zu welcher Bitte mich auch noch meine Stellung als Mitarbeiter berechtigen möge. —

Mit vorzüglichster Hochachtung

Ihr

ergebenster

Dr. **Eugen Dreher.**

Recensionen.

Das Axiom der Psychophysik und die psychologische Deutung der Weber'schen Versuche. Eine Untersuchung auf Kantischer Grundlage von **Ferdinand August Müller**, Dr. phil. — Marburg, N. G. Elwert, 1882. 158 S. 8°.

Es ist eine leicht erklärliche, aber in ihren Folgen bedauerliche Thatsache, daß die heutigen Vertreter der Mathematik und der Naturwissenschaften von der Kantischen Kritik der Principien ihrer Wissenschaft den allergeringsten Nutzen gezogen haben. Kant erklärt selbst zu wiederholten Malen, daß die Mathematik und die reine Naturwissenschaft zu ihrer gedeihlichen Entwickelung der mühsamen Deduction ihrer Principien nicht bedürfen. Warum also sollten die Mathematiker und Physiker mehr aus

passung und des Kampfes um's Daseyn bei der Entstehung der Arten mitgewirkt haben, so bin ich mit dem Hrn. Verf. vollkommen einverstanden. H. Ulrici.

der Kritik der reinen Vernunft herauslesen, als daß sie seit Euklides und Newton auf der breiten Heerstraße der Wissenschaft ruhig ihren Weg gehen können?

Indessen ist es sehr zu bedauern, daß die Untersuchung über die Grundlagen der exacten Wissenschaften nicht in den Brennpunkt unserer naturwissenschaftlichen Bildung gestellt worden ist. Denn heutzutage werden wir auf bisher unbekannte Gebiete aufmerksam gemacht, zu deren Eroberung Mathematiker und Physiker aufgefordert werden, und wie sollen wir entscheiden, ob dieselben ein neues Amerika der Wissenschaft werden können oder einem Fabellande angehören, wenn wir nicht erkenntnißtheoretische Kritik zu üben verstehen?

Ist Metageometrie, ist Psychophysik eine mögliche Wissenschaft? Diese kritische Generalfrage sollte erhoben werden, anstatt daß man jahrelang über metageometrische und psychophysische Specialfragen hin und her streitet. Indessen ist die einfache, knappe und klare Fragestellung der Vernunftkritik ein Jahrhundert lang gedeutelt und endlich sogar fast allgemein mißverstanden worden, und in Folge davon ist eine Untersuchung neuer wissenschaftlicher Probleme „auf Kantischer Grundlage" ein Unternehmen von durchaus nicht zweifellosem Erfolge, welchem überdies große Schwierigkeiten im Wege stehen. Denn was wird aus der erkenntnißtheoretischen Kritik, wenn über ihre Principien Unklarheit herrscht? — Der Verfasser des vorliegenden Buches hat sich aber diesen Schwierigkeiten vollkommen gewachsen gezeigt und sein Buch in doppelter Beziehung für den philosophischen Leser interessant gemacht. Sich von vorne herein als Schüler Cohen's bekennend, formulirt er das Princip der Psychophysik und erhebt gegen dasselbe die Frage nach seiner Möglichkeit. Da die Psychophysik einen Fall darbietet, welcher nur eine einzige Deutung der transscendentalen Fragestellung zuläßt, so erhalten wir eine bedeutsame Gelegenheit, zu constatiren, daß der Verfasser Cohen's Auffassung des Transscendentalen adoptiren oder auf strenge erkenntnißtheoretische Kritik der Psychophysik verzichten mußte.

Wenn heutzutage von der Frage nach den Principien der Geometrie die Rede ist, so versteht man darunter in weiten Kreisen eine Frage nach dem Ursprung unserer geometrischen Vorstellungen, welchen man in unserer Organisation sucht. Man findet, daß bei unseren Geistes- und Sinnesfähigkeiten andere geometrische Vorstellungen, als wir sie haben, nicht möglich sind, daß aber eine andere Geometrie, z. B. des vierdimensionalen Raumes, denkbar und für anders organisirte Wesen auch der Anschauung nach möglich ist.

Dieser modernen Auffassung und Lösung der transscendentalen Frage: Wie ist Mathematik möglich? gegenüber hat Cohen nachgewiesen, daß jede psychologische Wendung derselben unstatthaft ist. Der Neukantianer und moderne Empiriker muß sich als erkenntnißtheoretischer Richter (in Frage der eigenen Auffassung des kritischen Principes) der Psychophysik gegenüber incompetent erklären. Denn das Princip der Psychophysik hat mit der Einrichtung unseres Vorstellungsapparates und mit der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens nichts zu thun. Man fasse aber die transscendentale Frage nicht wie die Modernen, und frage also in Beziehung auf Mathematik nicht: Woher kommt die (wirkliche oder vermeintliche) Nothwendigkeit in die mathematische Erkenntniß? sondern: Auf welcher transscendentalen Grundlage (d. i. auf welchen die Erkenntniß ermöglichenden Bedingungen) beruht die Nothwendigkeit mathematischer Erkenntniß? Alsdann wird auch die Psychophysik sich dem erkenntnißtheoretischen Richter nicht entziehen können.

Das Problem des Müller'schen Buches hat also an und für sich ein hohes Interesse für die Philosophie der Gegenwart. Aber auch der Inhalt ist interessant, und die Beantwortung der kritischen Frage ist gut motivirt und im Allgemeinen sehr klar und durchsichtig gehalten.

Eine Besprechung der Müller'schen Untersuchung in einer philosophischen Zeitschrift kann sich füglich auf eine Darstellung der Grundgedanken, welche in dem ersten Abschnitt des Buches dargestellt sind und zur Abweisung aller psychophysischen Ver-

suche führen, beschränken. Ich hätte gewünscht, des Verfassers sowohl als der Sache halber, daß dieser erste Abschnitt weitläufiger und bequemer angelegt und weniger fragmentarisch gehalten worden wäre. Ich hätte dann einen Auszug aus demselben machen können, während ich mich nun genöthigt sehe, die ausgesprochenen Gedanken des Verfassers mit Demjenigen, was ich zwischen den Zeilen von noch nicht 30 Seiten lesen mußte, zu vermengen.

Die Vertreter der Psychophysik (d. h. sowohl Fechner und seine Anhänger als auch Diejenigen unter seinen Gegnern, welche die Möglichkeit psychophysischer Gesetze ohne vorhergehende Kritik einer solchen Möglichkeit annehmen) suchen nach gesetzlichen Beziehungen zwischen dem inneren Erscheinungsgebiete, welches das Geistige, Seelische, Psychische umfaßt, und dem äußeren Erscheinungsgebiete, welchem das Körperliche, Materielle, Physische angehört.*) Gegen diese weiteste Auffassung der psychophysischen Bestrebungen läßt sich nicht viel sagen, da man sich bei dem Ausdruck „gesetzliche Beziehungen" wegen seiner Unbestimmtheit nicht allzuviel denken kann. Aber Fechner ist ein guter Physiker. Es stand ihm von vorne herein fest, daß die gesuchten psychophysischen Gesetze in mathematisch aufzeiglichen Maßbeziehungen bestehen müssen. Einem Physiker konnte es auch nicht wohl einfallen, dem Physischen, das er überall und in jeder Beziehung nur als Größe betrachtet, eine psychische Würdigung zu Theil werden zu lassen; denn wie sollte er das Physische psychisch formuliren? Es lag näher, das Psychische quantitativ zu schätzen. Obgleich ein gesunder Sinn es nicht unternehmen wird, auf alles Psychische mathematische Maße anzuwenden, so konnte doch leicht die Versuchung entstehen, für bestimmte innere Erscheinungen Maßbeziehungen zu suchen, besonders für die Empfindung. So beschränkt denn Fechner auch von vorne herein die Psychophysik

*) Fechner, Revision der Hauptpunkte der Psychophysik. Leipzig 1882. S. 1 u. 2. Ref. citirt absichtlich das neueste Werk Fechner's, welches später als das Müller'sche Buch erschienen ist.

auf Maßverhältnisse zwischen der Empfindung, als dem Psychischen, einerseits und dem äußeren Reiz andrerseits. Die Frage: Ist Psychophysik eine mögliche Wissenschaft? specialisirt sich demnach zu einer Frage nach der Möglichkeit einer mathematischen Erkenntniß des Psychischen in der Empfindung, deren Princip*) die Voraussetzung einer functionalen Abhängigkeit der Empfindung vom Reize ist. — Die Fragestellung vereinfacht sich aber noch mehr. Nach mathematisch-physikalischen Begriffen findet eine functionale Beziehung nur zwischen Größen statt. Nun ist der Reiz, welcher eine Empfindung veranlaßt, zweifellos eine als meßbar zu denkende Größe. Kann aber auch der Empfindung Größe beigelegt werden? Ja oder Nein? Die Beantwortung dieser einfachen Frage entscheidet über die Möglichkeit der Psychophysik.

Es ist schade, daß dem Verf. nicht Zeller's Abhandlung: „Ueber die Messung psychischer Vorgänge" (Abh. d. Kgl. Ak. d. W. zu Berlin. 1881. Philos.-hist. Klasse. III.) vorgelegen hat, in welcher er manche Anknüpfungspunkte gefunden haben würde. Zeller zeigt nicht, welche erkenntnißtheoretische Bedeutung die Frage nach einem Maße für psychische Vorgänge hat; aber er vermißt einen Maßstab für die Empfindungen auch in den psychophysischen Untersuchungen und verbreitet sich mit Ausführlichkeit über den Begriff des Messens, um seine Zweifel an der Möglichkeit der Psychophysik zu begründen. Der Verf. geht weiter als Zeller und weist durch eine erkenntnißtheoretische Discussion der Begriffe extensiv und intensiv nach, daß die Empfindung weder unmittelbar noch auf Grund functionaler Abhängigkeit vom Reize als extensive Größe betrachtet werden kann, wie es die Aufstellung einer mathematischen Beziehung verlangt.

Man sollte erwarten, daß Fechner in seiner neuesten Vertheidigungsschrift gegenüber diesem Versuche, die Axt an die

*) Was ich hier Princip nenne, bezeichnet Müller als Axiom. Ich glaube nicht, daß diese Bezeichnung gut gewählt ist, da sie dem allgemeinen Sprachgebrauch nicht entspricht und überdies zu Mißverständnissen Anlaß giebt.

Wurzel der Psychophysik zu legen, zeigen werde, wie trotz aller Einwände die Messung und Größenschätzung der Empfindung möglich sey.

Fechner sagt aber nur: „Aber der Verf. wird doch zugeben, daß sich von einer schwächeren zu einer stärkeren Licht- oder Schallempfindung etwas ändert, und daß man von verschiedenen Größen dieser Aenderung sprechen kann, oder meint er nicht so, so hat er einen anderen Sprachgebrauch als alle Welt; ich meine aber auch gezeigt zu haben, daß man die Größen jener Aenderungen als Aenderungen von Größen behandeln und dabei von erfahrungsmäßigen Ausgangspunkten zu erfahrungsmäßigen Folgerungen gelangen kann.....“ Daß man von verschiedenen Größen psychischer Vorgänge sprechen kann, bezweifelt Niemand; es wird aber bestritten, daß mathematische Größenverhältnisse zwischen denselben bestehen. Nehmen wir einmal als bewiesen an, der Wohlstand einer Nation sey von ihrer Sittlichkeit abhängig. Denken wir uns, daß der Wohlstand durch ein Getreidequantum oder einen Viehbestand oder einen Geldbetrag oder durch diese Größen zusammen gemessen werde. Wenn aber auch der Wohlstand als eine Größe im Sinne der Mathematik betrachtet werden kann, so dürfen wir doch niemals dies den Wohlstand bedingende Maß von Sittlichkeit in functionalen Zusammenhang mit dieser Größe bringen, nicht einmal andeutungsweise durch bloße Zeichen $y = f(x)$. Dabei bleibt es uns andrerseits unbenommen, wenn ein Wachsthum des Wohlstandes als eine Folge des Wachsthums sittlicher Energie nachgewiesen ist, von der Größe dieses Wachsthums, dieser Aenderung zu sprechen; nur soll nicht vergessen werden, daß ein Mehr und Minder von Sittlichkeit sich nicht quantitativ sondern dem Grade nach unterscheidet, und daß der Ausdruck Größe hier nur uneigentlich und im übertragenen Sinne gebraucht wird. Nun könnte Jemand sagen: Schon gut; aber Sittlichkeit ist ein bloßer Begriff; Empfindung dagegen ist ein Reales unseres Selbstbewußtseyns.

Dieser Einwand weist in der That auf den Knoten hin,

den die Kritik zu lösen hat. Nicht alle Realitäten unserer Sinnlichkeit sind Größen. Ich, der Referent über ein Buch, bin freilich nicht im Stande, auf ein paar Seiten mit genügender Ausführlichkeit zu zeigen, welchen Gegenständen Größe beigelegt werden darf, welchen nicht. Der Verfasser des Buches hätte es vielleicht in befriedigender Weise gekonnt, wenn er sich entschlossen hätte, aus seinem ersten Abschnitt ein Buch zu machen. Indessen hat Kant bereits diese Frage gelöst. „Alle Anschauungen sind extensive Größen." „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad." Der erste dieser Grundsätze, welcher das Princip der Mathematik ausdrückt, spricht derselben scheinbar das ganze Gebiet der sinnlichen Realität zu. Bloße Begriffe sind keine Objecte mathematischer Erkenntniß; aber alle Realitäten unserer Sinnlichkeit sind Größenverhältnissen unterworfen? So könnte es scheinen; aber die Anschauung im Sinne des ersten Kantischen Grundsatzes geht nur auf das Reale, welches sich in Raum und Zeit darstellt. Der zweite Grundsatz schließt ein Reales von der mathematischen Betrachtung aus. Der erste besagt: Das Reale der reinen Anschauung und dasjenige Reale der Empfindung, welches sich in Raum und Zeit darstellen läßt, kann als extensive Größe der mathematischen Behandlung unterworfen werden. Den zweiten können wir im Gegensatz hierzu folgendermaßen formuliren: Dasjenige Reale der Empfindung, welches nicht in Raum und Zeit anschaulich gemacht und in Folge dessen als extensive Größe betrachtet werden kann, hat nur intensive Größe, d. i. einen Grad.

Was von dem Realen der Empfindung anschaulich gemacht werden kann, wird gemessen als Druck, Temperatur, Schwingungszahl, Lichtstärke u. s. w.; aber wenn wir auf diese Weise alles, was in der Empfindung enthalten ist, Verlauf und Energie des Innervationsprocesses eingeschlossen, objectivirt haben, so bleibt doch stets das Reale, welches der Gegenstand der Empfindung ist, inextensiv und entzieht sich der anschaulichen Objectivirung.

Dieses Nicht-Anschauliche der Empfindung, welches sich nicht unter die Kategorie der Größe bringen läßt, bezeichnen wir mit dem Namen „Empfindung“ unter der Kategorie der Realität als psychische, intensive Größe; sofern wir es aber unter der Kategorie der Causalität objectiviren können, nennen wir es als Gegenstand der Empfindung „Reiz“. Nun mag Jemand andere Definitionen des Begriffes Empfindung versuchen; Niemand aber hat gegen Kant gezeigt oder wird zeigen, wie man die intensive Größe der Empfindung extensiv macht. Auch Fechner macht keinen Versuch dazu, verzichtet vielmehr auf jede erkenntnißtheoretische Begründung seines Princips, wenn er immer wieder nur darauf aufmerksam macht, die Empfindung sey vom Reize in aufzeiglicher Weise abhängig. So lange aber der geforderte Nachweis nicht erbracht ist, gilt jede psychophysische Maßformel als erschlichen.

Wer an die strenge kritische Fragestellung nicht gewöhnt ist, mag es für vermessen halten, daß Jemand es unternimmt, der Psychophysik, welche doch durch Versuche auf Erfahrung basirt ist, alle Berechtigung zu bestreiten, noch ehe von etwas Psychophysischen, als da ist das Weber'sche Gesetz, die Unterschiedsschwelle, die Fechner'sche Maßformel u. s. w. die Rede war. F. A. Müller thut so etwas auch nicht; er verfolgt das psychophysische Unternehmen Schritt für Schritt. Ref. hält es indessen für gut, die erkenntnißtheoretischen Gedanken des Verf. von allem Anderen abgesondert darzustellen. Ich kann auch den Wunsch nicht unterdrücken, daß der Verf. die Kritik des Princips, als die Hauptaufgabe, durch breitere, eingehendere Darstellung ausgezeichnet und die Kritik specieller psychophysischer Sätze und Untersuchungen mehr als Nebensache behandelt haben möchte. Indessen sind es wohl die zum Theil vortrefflichen Erörterungen über die Fechner'sche Maßformel, die Weber'schen und Delezenne'schen Versuche, die „kritischen Beiträge“ G. E. Müller's u. s. w., welche Fechner veranlassen, von dem „philosophisch und mathematisch zugleich wohlgeschulten Verfasser“ mit Achtung zu sprechen (a. a. O. Seite 324).

Es sey mir noch die Bemerkung gestattet, daß die erkenntnißtheoretische Erörterung des Verf. nicht in dem Sinne Kantisch seyn will, „als ob sie Kant's Stimme aus dem Grabe wäre". Mir will sogar scheinen, als ob der Verf. zuweilen Kantische Sätze ein wenig zu frei interpretirte. Beispielsweise ist Müller's Formel: Größe darf nur Objecten beigelegt werden, durchaus keine Verbesserung oder Präcisirung des ersten Grundsatzes Kant's. Die Paraphrase desselben Principes: „Mathematische Axiome müssen über die Größe der Axiome handeln" (Seite 35) enthält sogar eine irrthümliche Auffassung. Ist doch die Geometrie der Lage auch in ihren Axiomen unabhängig von allen Größenmessungen! Auch der Satz: „Intensive Größen mißt die Physik" (Seite 55) ist unkantisch und enthält einen Irrthum. Die Physik mißt Intensitäten als extensive Größen; die Intensität einer physischen Erscheinung, z. B. eines Schalles, einer Flamme, einer Kraftäußerung, ist niemals eine intensive Größe. Nur das Physische hat extensive Größe; nur das Psychische hat intensive Größe, und wenn der Verf. dem Reiz als Gegenstand der Empfindung mit Cohen intensive Größe zuschreibt, so ist damit nicht der äußere, meßbare Reiz gemeint, sondern das Object der Empfindung als „innere Erscheinung" im Sinne Fechner's.

Diese Ausstellungen betreffen aber nur Kleinigkeiten, die Niemand abhalten dürfen, den sonst klaren und lichtvollen Auseinandersetzungen Müller's mit Interesse zu folgen. Wünschen wir dem Verf. Muße und Gelegenheit, sich mit der Unterscheidung des Extensiven und Intensiven noch intensiver als bisher zu beschäftigen — Gelegenheit, durch Studien in dieser Richtung das vorliegende Buch zu ergänzen, wird sich ihm sicher von selbst darbieten.

Marburg. Adolf Elsas.

Rechtsphilosophie. Der letzte Grund des Rechtes und seine praktischen Consequenzen. Von S. A. Byk. Leipzig, Moritz Schäfer, 1887. IX und 244 S.

Der leider jüngst verstorbene Verf. sucht in dem vorliegenden Buche das Recht auf eine festere Basis zu stellen, als bisher. Denn ihm genügte dazu weder der substantielle Wille (auch der moralische nicht), noch der Nutzen, noch die Idee der Gerechtigkeit. Die einzige Rechtsquelle ist ihm das Naturrecht, welches er als das sich selbst genügende, voraussetzungslose Recht faßt. Davon unterscheidet er das jus naturale oder besser jus naturae, welches, ohne jeden Rechtsinhalt, sich nur auf den Zwang beschränkt, den die Natur durch den Instinkt auf uns ausübt. Dasselbe gilt vom jus gentium; es ist auch ohne Inhalt und unterscheidet sich vom jus naturae nur durch die Mittel des Zwanges. Diese sind hier geistige, beim jus naturae dagegen physische. Endlich betont er auch, daß die meisten Gewohnheitsrechte keine Rechte der Gewohnheit, sondern nur solche aus Gewohnheit seyen.

Die Methode, welche Byk befolgt, ist die, daß er zuerst die Philosophe der Rechte, dann diejenige des Rechtes darstellt, um schließlich die Philosophie der Staatsrechte zu entwickeln.

Nach Prüfung der verschiedenen Begriffsbestimmungen des Rechtes stellt der Verf. zwei Kriterien dafür auf: das Vorhandenseyn sowohl des Rechtsstoffes wie auch der richtigen Rechtsform; das Naturrecht muß die Wirklichkeit des Rechtsstoffes, das historische die Form bewahren. Der Gesetzgeber darf sich daher weder durch seine Liebe zur Gerechtigkeit noch durch seine Ehrfurcht vor der Ueberlieferung verleiten lassen, die eine von beiden Seiten ausschließlich zu bevorzugen. — Im Anschluß hieran untersucht nun der Verf. die einzelnen Rechte, wobei er sich überall möglichst an die Thatsachen hält. So leitet er Besitz und Eigenthum einfach vom faktischen Besitze ab (possessio plurimum facti habet); auch der Wille erscheint ihm dabei indifferent. Ebenso gründet Byk das persönliche Recht

auf den faktischen Besitz, der, weil er hier mit dem Besitzer zusammenfalle, weder delinquiert noch veräußert werden könne. Daraus folge, daß Niemand freiwillig oder durch Zwang zum Sklaven eines andern werden könne, noch daß die Einwilligung des Menschen in seine eigne Ermordung diese etwa rechtlich mache. Hingegen stehe der bürgerlichen Gesellschaft die Beschränkung der persönlichen Freiheit zu, weil diese niemals unbeschränkt war. Andrerseits dürfe keine Regierung die persönliche Freiheit der Bürger aufheben, denn diese sey kein Ausfluß des allgemeinen Willens, sondern des vom allgemeinen Willen unabhängigen Privatbesitzes. Und wenn sie auch in Zeiten äußerer oder innerer Gefahr bedeutend eingeschränkt werden darf, so hat doch die Gesetzgebung nur das Wirklichvorhandene zu konstatieren; sie muß daher, sobald die Gefahr vorüber ist, die alten Grenzen der Freiheit wieder herstellen. Ebenso beraubt die Gesellschaft die Verbrecher nicht erst ihrer Freiheit, sondern sie konstatiert nur, daß sie dieselbe verloren haben. — Wir können nicht verhehlen, daß uns hier Byk's Prinzip nicht auszureichen scheint; denn wir begreifen nicht, wie der Verbrecher durch Ueberschreitung der ihm gezogenen Schranken selbst seiner Freiheit sich beraubt haben soll. — Auch des Verf. Ansichten von der Ehe können wir nicht billigen. Er faßt sie als privatrechtliche Einschränkung der persönlichen Freiheit im Geschlechtsgenuß. Nur durch die Gefahr der freien Liebe werde die Ehe zur rechtlichen Institution. Und zwar sey nicht blos Monogamie, sondern auch Polygamie gültig, außen wenn dadurch einer der Gatten unfähig werden sollte, seinen ehelichen Pflichten zu genügen. In diesem Falle, meint Byk, ist aber auch die monogamische Ehe ungültig. Denn die Zwecklosigkeit der Ehe mache sie zu einem Akte der Willkür. Uebrigens gesteht er doch zu, daß sie auch ohnedies gültig sey, wenn nämlich ein Theil vom andern abhängig ist, worauf sich die Gültigkeit des Ehepaktes sowie das Gelübde ewiger Keuschheit bei Nonnen, welche von der Kirche erhalten werden, gründe. Byk hebt noch hervor, daß, im Falle des Ehebruchs von einer Seite, der andre

Theil nicht blos das Recht, sondern die Pflicht habe, die Ehe aufzulösen, weil er sich sonst willkürlich (mithin unberechtigt) beschränkte.

Es genügt, aus dem gedankenreichen Buche einige Punkte hervorgehoben zu haben. So oft man auch vielleicht andrer Ansicht als der Verf. seyn mag, so wird man doch reiche Anregung von ihm erhalten.

Berlin. Lic. Dr. Frdr. Kirchner.

Philosophical Classics for English Readers. Edited by W. Knight, LL. D. Professor of Moral Philosophy, University of St. Andrews. Hamilton. By John Veitch, LL. D. Professor of Logic and Rhetoric in the University of Glasgow. Edinburgh and London, W. Blackwood, 1882.

Professor Knight steht an der Spitze eines literarischen Unternehmens, dem im Interesse der Philosophie der beste Erfolg zu wünschen ist. In Verbindung mit einer Anzahl der geachtetsten philosophischen Autoren Englands beabsichtigt er eine Reihe von Werken herauszugeben, in denen die Grundanschauungen, resp. Systeme der historisch bedeutendsten Philosophen, insbesondre der neueren Zeit, in wissenschaftlich-populärer Form dargelegt und durch kritische und erläuternde Anmerkungen dem Verständniß der Philosophie Studierenden näher gebracht werden sollen. Seit 1880 sind bereits vier Werke dieser Art erschienen: von P. Mahaffy über Descartes, von A. C. Fraser über Berkeley, R. Adamson über Fichte, W. Wallace über Kant; an sie schließt sich das obengenannte von J. Veitch über Sir William Hamilton an. Wir begrüßen das Unternehmen, das sonach, wie es scheint, eines guten Fortgangs sich zu erfreuen hat, als ein Zeichen des in England mehr und mehr sich ausbreitenden Interesses für philosophische Studien.

Professor Veitch gerirt sich als ein Schüler Hamilton's. Seine Darstellung zeugt von gründlichstem Studium und eindringendem Verständniß der Hamilton'schen Philosophie, das auf principiellem Einverständniß mit ihr beruht; sie zeichnet sich aus durch große Klarheit der Auffassung und durch lichtvolle Disposition des Stoffes, und erhält eine wohlthuende

Wärme des Colorits durch den Ausdruck inniger Verehrung für die Persönlichkeit des Lehrers und Freundes. Hamilton verdient m. E. diese Anerkennung und Hochachtung nicht nur als Mensch, sondern auch als Philosoph. Mit Recht bemerkt Prof. Veitch, daß seine philosophischen Schriften und Vorlesungen als ein neues belebendes Ferment in die zur Stagnation neigende englische Philosophie damaliger Zeit eingegriffen haben, indem er die schottische Common-sense-Philosophie (Reid's und seiner Nachfolger) auf ein tieferes Fundament zu gründen und dem neuen Aufbau eine größere Höhe zu geben gesucht. Mit Recht hebt daher der Verf. die „Metaphysik" Hamilton's vorzugsweise hervor, und sucht sie in ein klareres Licht zu stellen als in dem sie bei Hamilton selbst und in der Auffassung seiner Nachfolger wie seiner Gegner erscheint. Es will mich zwar bedünken, als ob es ihm nicht gelungen sey, den inneren Widerspruch, der an Hamilton's Lösung der metaphysischen Frage haftet, als einen nur anscheinenden nachzuweisen. Indessen da eine nähere Darlegung meiner Bedenken und damit eine Erörterung der alten und heutzutage wieder sehr modernen Streitfrage, ob Metaphysik überhaupt möglich sey, das Maaß eines kritischen Journalartikels weit überschreiten würde, so muß ich mich begnügen, auf diesen bedeutsamen Punkt den Leser aufmerksam gemacht zu haben.

Mit Recht ferner betrachtet der Verf. als den Fundamental- und Centralpunkt der Philosophie Hamilton's seine Erörterung und Fassung des Bewußtseyns. Hamilton geht aus von dem was er special consciousness or experience nennt. „Ich weiß, ich fühle, ich begehre (desire). Was ist nothwendig mitgesetzt (involved) in jedem dieser Sätze? Dieses, daß wenn ich weiß, ich zugleich weiß daß ich weiß, wenn ich fühle, zugleich weiß daß ich fühle, wenn ich begehre, zugleich weiß daß ich begehre. Ohne dieses gemeinsame Element gäbe es weder Wissen noch Fühlen noch Begehren. Und dieses Wissen, welches ich, das Subject, von diesen Modificationen meines Wesens habe, und durch welches allein diese Modificatienen möglich sind, ist es

was wir Bewußtseyn nennen (p. 78). — Diese Erklärung stimmt nicht mit den Thatsachen. Nur das Wissen ist „unmöglich“ ohne das Bewußtseyn; einzelne Sinnesempfindungen, Gefühle, Begierden (Wünsche) können wir dagegen haben und haben sie in der That fast täglich ohne daß sie uns zum Bewußtseyn kommen, wie ich wiederholentlich nachgewiesen habe (vergl. Grundzüge der Psychol. 2. Aufl. Thl. II, S. 11 f. Compendium der Logik, 2. Aufl. S. 27 f.). Hamilton erkennt dieß auch selbst an, indem er, wie Prof. Veitch bemerkt, in seiner Doctrine of Mental Latency ausdrücklich behauptet, „es gebe Modificationen der Seele, sowohl activer wie passiver Art, von deren Existenz wir kein Bewußtseyn haben, die sogar niemals uns zum Bewußtseyn kommen, und doch auf unsre gegebene (actual) oder bewußte Erfahrung von Einfluß sind“ (p. 98). Prof. Veitch hebt seinerseits zwar nachdrücklich hervor, daß dieser innere Widerspruch in Hamilton's Theorie vom Bewußtseyn seine ganze Philosophie (die ja nur in dem Versuch bestehe, unser Bewußtseyn und damit unsre Erkenntniß, unsre Erfahrung zu analysiren) ins Schwanken bringt (p. 99 f. 103); aber er weiß den Uebelstand nicht zu heben, weil er mit Hamilton das Bewußtseyn voraussetzt, als gegeben annimmt, ohne zu beachten, daß es nicht unmittelbar (ursprünglich) gegeben ist, sondern entsteht und sich entwickelt, und ohne nach den Bedingungen, Umständen, Functionen zu fragen, unter denen und mittelst deren es entsteht. — Er berührt zwar in seiner Erörterung der Hamilton'schen Doctrin von der „subjectiven und objectiven Relativität“ all unsres Wissens den Punkt, auf den es ankommt; aber er berührt ihn nur ohne ihn in seine gewichtigen Consequenzen zu verfolgen. Hamilton behauptet nämlich, die Relativität unsres Wissens, aus der die Unmöglichkeit einer objectiven Erkenntniß des Absoluten folge, beruhe auf der Relativität der Dinge selbst und diese auf der Unterschiedenheit (discrimination) derselben. Diese allgemeine Unterschiedenheit sey insofern die Bedingung des Bewußtseyns als sie sich abspiegele in der Differenz von Ich und Nicht-ich wie in der Differenz der bewußten

Zustände (conscious states) von einander (p. 211). Diese Behauptung beweist, daß Hamilton ein scharfer Selbstbeobachter war und bemerkt hatte, daß wir nur unterschiedene und kraft ihrer Unterschiedenheit bestimmte (determinated) Objecte zu percipiren, vorzustellen, zu erkennen vermögen. Aber da er von der objectiven, reellen Unterschiedenheit der Dinge ausgeht und nicht beachtet, daß sie zunächst nur eine subjective, phänomenale ist, indem wir die Dinge nur als verschieden vorstellen weil wir nur durch die unterscheidende Thätigkeit zu Vorstellungen von ihnen gelangen, so faßt er ihre in ihrer Unterschiedenheit liegende Relativität als eine allgemeine gegenseitige Bedingtheit und Abhängigkeit der Dinge und der Weltwesen überhaupt, während die allgemeine Unterschiedenheit auch den Unterschied des Relativen und Absoluten, des Bedingten und Unbedingten involvirt. Man sieht, der Grund dieser falschen Synthese liegt darin, daß er statt die Frage nach Grund (Bedingung) und Ursprung des Bewußtseyns an die Spitze seiner Erkenntnißtheorie zu stellen, nur gelegentlich auf sie hinweist, ohne auf ihre Lösung einzugehen. — Prof. Veitch stimmt seinerseits jener auf einer Verwechselung der Begriffe beruhenden Synthese bei, und macht nur Einwendungen gegen Hamilton's Ansicht vom Ursprunge des Begriffs der Substanz und der Causalität, die er mit Recht für unhaltbar erklärt, die aber m. E. aus der auf jener Synthese ruhenden Weltanschauung mit einer gewissen Nothwendigkeit folgt.

H. Ulrici.

James Mill. A Biography by Alexander Bain, LL. D. emeritus Professor of Logic in the University of Aberdeen. London, Longmans, Greene & Comp. 1882.

John Stuart Mill. A Criticism: with Personal Recollections by Alexander Bain, LL. D. emeritus Professor etc. London, ibid. 1882.

Auch diese beiden Werke können zum Beweise dienen für das wachsende Interesse, das die philosophischen Studien in England finden. Al. Bain, der Verfasser derselben, ist selber einer der angesehensten englischen Philosophen der neueren Zeit, und die beiden Mills, Vater und Sohn, stehen ebenfalls unter

den englischen Philosophen in hohem Ansehen. Die beiden Werke sind indeß für uns, für die Philosophie im engern deutschen Sinne des Worts, von sehr verschiedenem Werthe. Denn James Mill war seiner Zeit zwar ein hervorragender, einflußreicher philosopher, aber nur ein political and social philosopher, und was die Engländer unter „politischer und socialer" Philosophie verstehen, ist nach deutschen Begriffen ein Complex verschiedener Wissenschaften, zu dem u. A. auch eine einzelne philosophische Disciplin gehört. Sie ist nämlich im Grunde nur Politik (und vorzugsweise englische Politik) in wissenschaftlichem Gewande, und umfaßt daher vor Allem die Nationalökonomie, das Staats- und Völkerrecht und die Frage nach der besten Verfassung, und nur nebenbei auch die Ethik (moral philosophy) mit ihrer Beziehung zum Begriffe des Rechts. James Mill's Thätigkeit galt vornehmlich dem Kampfe um die bekannte Reformbill (v. 1832), für die er in zahlreichen Journal-Artikeln, Abhandlungen, Discussionen energisch eintrat; darauf hauptsächlich gründete sich sein Ansehn und Einfluß. Immerhin indeß würde er als Philosoph doch Beachtung verdienen, wenn er wenigstens durch selbständige Forschung im Gebiete der Moralphilosophie zur Klärung und Lösung der ethischen Probleme erheblich beigetragen hätte. Allein in dieser Beziehung schloß er sich so eng an seinen Freund Bentham an, daß er, wenn auch nicht als völlig unselbständiger Schüler desselben, doch nur als ein Vertreter und Förderer des bekannten Bentham'schen Utilitarianismus angesehen werden kann. Ich muß mich daher, gegenüber dem weitläuftigen Werke, das Bain seinem Leben, Charakter und schriftstellerischen Wirken gewidmet, mit der vorstehenden kurzen Notiz über seine Stellung in der Geschichte der englischen Philosophie begnügen. —

Weit bedeutender ist das zweite Werk Bain's über John Stuart Mill, den Sohn von James. Auch diese Schrift ist zwar vorzugsweise Biographie und Charakeristik. Aber schon in dieser Beziehung besitzt sie ein für den Psychologen nicht unbedeutendes Interesse. Denn J. St. Mill war ein auffallend

frühreifer, von frühester Kindheit an für Literatur und Wissenschaft interessirter Geist. In seinem dritten Jahre bereits las er nicht nur seine Muttersprache in Druck und Schrift, sondern lernte aus eignem Antrieb Reihen von griechischen Wörtern auswendig, die, von seinem Vater auf Karten geschrieben, ihm in die Hände geriethen. Mit acht Jahren hatte er von griechischen Autoren Aesop's Fabeln, Xenophon's sämmtliche Schriften (auch die Memorabilien des Sokrates), Herodot's Geschichtswerk, Theile des Diogenes Laërtius und des Lucian, zwei Reden des Isokrates gelesen, und auch bereits eine Geschichte Roms zu schreiben begonnen. Auf diese erste historische Schrift arbeitete er in den nächsten Jahren nach dem Studium der besten Geschichtswerke damaliger Zeit an einer Skizze der Universalgeschichte, einer Geschichte Hollands, und in seinem elften Jahre an einer History of the Roman Government (Staatsverfassung und -Verwaltung). — Diese auffallenden, aber verbürgten Thatsachen sind, denke ich, ebenso viele Zeugnisse gegen die moderne s. g. physiologische Psychologie oder — richtiger — psychologische Physiologie, die nicht nur alle unsre Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe und somit unser Erkennen und Wissen, sondern auch alle unsre Interessen, Begehrungen, Strebungen, Willensacte auf die Sinnesempfindung gründet und von der Sinnlichkeit beherrscht seyn läßt. —

Aus jenen historischen Schriften und namentlich aus seiner Geschichte des römischen Government, an der er zwei Jahre gearbeitet, ergibt sich, wie frühzeitig das Interesse für die s. g. Political and Social Philosophy, der, wie wir sahen, schon sein Vater seine Kraft und Thätigkeit gewidmet, auch ihn erfaßt hatte. Meines Erachtens, dem Bain, wenn nicht ausdrücklich, doch andeutungsweise zustimmt, ist auch die bedeutendste unter seinen zahlreichen Schriften, das Hauptwerk seiner vielseitigen literarischen Thätigkeit, nicht seine Logik, sondern seine Political Economy. In diesem Werke faßt er die verschiedenen Wissenschaften, welche, wie bemerkt, nach englischen Begriffen die Theile der „politischen und socialen Philosophie“ bilden, in der

ihnen gemeinsamen, centralen Beziehung auf das Staatswesen und Staatsleben zur Einheit zusammen. Zu ihm stehen mehrere seiner kleineren Schriften in so enger innerer Verbindung, daß man sie als einzelne besonders hervorgehobene Radien desselben Centrums oder Segmente desselben Kreises bezeichnen kann. So zunächst seine Abhandlung on Liberty, welche nicht die alte philosophische Frage der Willensfreiheit betrifft, sondern die politische Frage: „welche Dinge von der Gesellschaft zu verbieten, welche dagegen frei zu lassen und von ihr nur zu controliren seyen“, erörtert. Sodann seine bekannte vielbesprochene Schrift, welche er unter dem Titel: The Subjection of Women veröffentlichte, und welche nicht nur die rechtlich allgemein geltende Subjection (Unterordnung) des weiblichen unter das männliche Geschlecht als ein entschiedenes Unrecht bekämpfte, sondern die vollkommene Gleichbegabung und Gleichstellung der Frauen behauptete und forderte. — So 3) auch seine unter diesen kleineren Schriften bedeutendste Abhandlung über den Utilitarianismus, in der er seinen und seines Vaters Freund Bentham gegen die Angriffe auf dessen bekannte Moraltheorie mit gewohnter Schärfe und Umsicht vertheidigt, aber wie Bain nachweist, sie nicht besser begründet hat, die also keine Berücksichtigung von Seiten der Philosophie beanspruchen kann.

Auch seine nachgelassenen Essays on Religion, in denen er von der Nützlichkeit der Religion ausgeht und von diesem Gesichtspunkt aus die christliche Religion zu reconstruiren sucht, sind, wie Bain zeigt, so schwach, unklar und incongruent, daß sie ebenfalls philosophisch werthlos erscheinen. So bleiben von seinen vielen Schriften nur zwei übrig, welche nach Inhalt und Form der Philosophie im engeren (deutschen) Sinne angehören und Beachtung verdienen. Der einen von ihnen, seiner Kritik der Philosophie Hamilton's, habe ich bereits in der Besprechung von J. Veitch's Werk Erwähnung gethan. Er schrieb sie, wie er in einem Briefe an Bain sagt, „um zu suppliren, was er in seiner Logik kluger Weise unerörtert gelassen, und um der rationalen Psychologie den Dienst einer möglichst scharfen Po-

lemik zu leisten" (p. 118). Damit ist die Schrift genügend charakterisirt: sie ist eben nur eine Kritik der Schriften Sir W. Hamilton's. — Was endlich sein philosophisches Hauptwerk, die Logik, betrifft, so beruht bekanntlich vorzugsweise auf ihm nicht nur in England und Frankreich, sondern (infolge des auch bei uns vorherrschenden Empirismus und Naturalismus) auch in Deutschland sein Ruf als einer der bedeutendsten Philosophen der Gegenwart. Und in der That hat er sich das Verdienst erworben, das inductive Beweisverfahren, das die neuere Naturwissenschaft mit eminentem Scharfsinn ausgebildet hat, auf allgemein methodische Principien zurückgeführt und diese mit großer Klarheit und Sachkenntniß dargelegt zu haben. Mill begnügt sich indeß nicht mit dieser Zurückführung, sondern behauptet zugleich und sucht zu zeigen, daß auch die Logik selbst eine rein inductive Wissenschaft sey, und alle ihre Gesetze, Normen und Formen auf die Erfahrung, auf inductive Schlüsse sich basiren. Allein diese Behauptung wird nicht nur von den principiellen Aprioristen (Idealisten) bestritten, sondern auch von entschiedenen Vertretern des Empirismus angezweifelt. Da Bain sein Buch über Mill ausdrücklich als a Criticism bezeichnet hat, so erwartete ich eine Erörterung dieser specifisch logischen Frage, wenigstens eine Vertheidigung Mill's gegen die Angriffe seiner Gegner. Bain indeß bemerkt nur gelegentlich, daß er schon bei der ersten und ebenso bei den folgenden Ausgaben der Logik seinen Freund Mill, dem es an umfassenden Kenntnissen im Gebiete der Naturwissenschaften gemangelt habe, in Beschaffung der nöthigen „Beispiele" zur Erläuterung seiner Principien der inductiven Beweisführung vielfach unterstützt habe. Er stimmt also mit jener Behauptung Mill's, wie es scheint, vollkommen überein. Ich wiederhole daher in Beziehung auf ihn was ich in Betreff Mill's in meinem Compendium der Logik (2te Aufl. S. 310) gesagt habe. Es ist merkwürdig, daß er nicht einsieht, in welch' schroffem Widerspruch jene Behauptung mit den von ihm aufgestellten Principien des inductiven Beweisverfahrens steht. Denn letztere setzen sämmtlich die Allgemeingültigkeit des

Gesetzes der Causalität voraus, weil ohne die Voraussetzung oder den Nachweis seiner Allgemeingültigkeit offenbar nicht angenommen werden kann, daß überhaupt eine Erscheinung eine Ursache haben müsse, also ein inductiver Schluß auf eine Ursache, der wissenschaftliche Geltung beansprucht und mehr seyn will als eine unbegründete subjective Annahme, unmöglich ist. Sie setzen ferner die Allgemeingültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten voraus, da sie sämmtlich auf die Undenkbarkeit des Andersseyns (— daß eine andre als die inductiv erschlossene Ursache zu Grunde liegen könne) sich basiren. Sie setzen endlich auch die Allgemeingültigkeit des Satzes: Von Gleichem gilt Gleiches (und damit des logischen Grundgesetzes A = A) voraus, weil es ohne die Gültigkeit dieses Satzes wiederum eine rein willkürliche, wissenschaftlich unstatthafte Annahme ist, daß was von zwei oder mehreren Einzelfällen gilt, von allen gleichen (resp. ähnlichen) Fällen gelten werde, weil es also ohne die Gültigkeit jenes Satzes unmöglich ist, auf dem Wege der Induction Ursachen (allgemein wirkende Kräfte), Gesetze, Merkmals- und Gattungsbegriffe zu ermitteln. Denn ein Gesetz, das nicht allgemein für alle gleichen Fälle gilt, ist kein Gesetz, ein Merkmals- oder Gattungsbegriff ohne die gleiche Allgemeingültigkeit ist kein Merkmals-, kein Gattungsbegriff.

H. Ulrici.

The Development from Kant to Hegel with Chapters on the Philosophy of Religion. By Andrew Seth, M. A., Assistant to the Professor of Logic and Metaphysics in the University of Edinburgh and late Hibbert Travelling Scholar. Published by the Hibbert Trustees. London, Williams & Norgate, 1882.

Schelling's Transcendental Idealism. A Critical Exposition by John Watson, LL. D. Professor of Mental and Moral Philosophy, Queen's University, Kingston, Canada. Chicago, Griggs & Company, 1882.

Die beiden Werke liefern von Neuem den Beweis, daß die englische Philosophie doch nicht so ganz in einseitigen Empirismus, Positivismus und s. g. Agnosticismus aufgeht, als es den Anschein hat, wenn man sie im Großen und Ganzen überblickt oder vorzugsweise an das philosophische Hauptjournal

Englands sich hält, das unter dem Titel „Mind, a quarterly Review of Psychology and Philosophy, by George Croom Robertson“, seit 1876 herausgegeben wird. Immer wieder erscheinen Schriften, die gegenüber dem traditionell englischen Empirismus das Interesse für den deutschen von Kant und seinen Nachfolgern vertretenen Idealismus bekunden.

Die Schrift von A. Seth will zwar nur eine historische Darlegung des Ausgangspunkts und der Entwickelung der deutschen Philosophie von Kant bis zu Hegel seyn, macht aber zugleich den Eindruck einer Vertheidigung und Empfehlung des Idealismus, namentlich in der Gestalt, die er durch Hegel empfangen und die der Verf. für die consequenteste, nach Inhalt und Form vollendetste Fassung desselben erklärt. Sie zeichnet sich durch gründliche Studien, durch eindringendes Verständniß und ungewöhnlichen Scharfsinn wie durch Klarheit und Prägnanz der Darstellung aus, namentlich in der Erörterung der Fichte'schen Wissenschaftslehre. Schon hier indeß übersieht der Verf. den Punkt, auf dem im Grunde die ganze Philosophie Fichte's ruht. Fichte geht ja allerdings vom Ich (Selbstbewußtseyn) aus, aber er erklärt ausdrücklich: Die Frage, warum das Ich in jener fundamentalen „Thathandlung“ nicht bloß sich selbst, sondern zugleich ein Nicht-Ich sich gegenüber und beide in Wechselwirkung auf einander setze, finde ihre Lösung nur vom praktischen Gesichtspunkt aus, durch die Vernunft in ihrer praktischen Beziehung, und damit in der Sittenlehre. Denn nur weil für unser sittliches Streben, für unser ethisches Wollen und Handeln, für den Willen als Willen das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn Bedingung sey, gelangen wir dazu: nur damit wir sittlich, frei und zurechnungsfähig wollen und handeln können, ist uns das Vermögen des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, die Intelligenz, die theoretische Vernunft gegeben. Und in der That — behauptet er weiter — „wenn das Ich rein als Ich sich faßt, wenn ich mich abgesondert von Allem, was nicht ich selbst bin, mich denke, so finde ich mich nur als wollend. Der wesentliche Charakter des Ichs besteht also

im Wollen rein als solchem, d. h. in der Tendenz zur Selbstthätigkeit. Aber soll diese Selbstthätigkeit, wie die praktische Vernunft fordert, mit Bewußtseyn geübt werden, so muß das Ich jene fundamentale „Thathandlung" vollziehen und sich selbst (dem Subject) ein Nicht-Ich (im Object) entgegensetzen. Denn das Nicht-Ich ist nichts Andres als der Gegenstand, auf den die Selbstthätigkeit des Ichs sich richtet, ohne den ein Wollen und Handeln unmöglich ist. Diesem Gegenstande muß aber ebenfalls eine gewisse Wirksamkeit, wenigstens eine Kraft des Widerstands — „Gegenstand ist Widerstand" — zukommen; sonst wäre eine Einwirkung auf ihn wiederum unmöglich. Ein solches ihm Widerstand leistendes Object, von welchem aus das Ich einen „Anstoß" zur Rückbeziehung (Reflexion) auf sich selbst erhält und damit zum Selbstbewußtseyn kommt, kann das Ich nicht schöpferisch setzen: er muß ihm gegeben und in Wechselbeziehung zu ihm gesetzt seyn. Dieser von der praktischen Vernunft geforderte Gegenstand, dessen reelles Daseyn wir sonach glauben müssen, sind die äußeren Dinge, die wir in ihrer Gesammtheit und Zusammenordnung die Natur nennen. — Fichte erklärt demgemäß ausdrücklich, der Unterschied zwischen ihm und Kant bestehe vornehmlich darin, daß er den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische (reine), der bei Kant nur ein halber sey, zur vollen ganzen Wahrheit erhoben und damit nicht nur ihn, sondern die Philosophie selbst erst wahrhaft begründet habe.

Die Mängel, an denen nichtsdestoweniger der Fichte'sche Idealismus sowohl in der Begründung wie in der Durchführung leidet, hat der Verf. scharfsinnig und präcis hervorgehoben, auch den Uebergang von Fichte zu Schelling-Hegel wie den so bedeutsamen Differenzpunkt zwischen Hegel und Schelling klar dargelegt. Aber wiederum hat er in Betreff der Begründung dieses Differenzpunkts und damit der Hegel'schen Weltanschauung das Hauptmoment, das zugleich den Hauptmangel von Hegel's Idealismus involvirt, übersehen. Schelling läßt in seiner (im Grunde unbegründeten) Identitätsphilosophie

doch schließlich den alten dogmatischen Unterschied zwischen Gott und Mensch nicht nur bestehen, sondern verschärft ihn noch, indem er die gegebene, in die Gegensätze von Natur und Geist (Menschheit) gespaltene Welt durch den Abfall vom Absoluten entstehen läßt. Hegel dagegen geht zwar mit gutem Grund und vollem Recht vom Denken aus; denn alles Erkennen und Wissen setzt das Denken voraus, weil es selbst nur eine besondre Form (Thätigkeitsweise) des Denkens ist, und das Denken als solches kann nicht bezweifelt, geleugnet, bestritten werden, weil alles Bezweifeln, Leugnen, Bestreiten, alles Fragen und Forschen selbst wiederum nur eine besondre Form des Denkens ist. Allein dieses mit Recht, weil das nothwendig vorauszusetzende Denken, dieser unbestreitbare Ausgangspunkt nicht nur der Philosophie, sondern aller Wissenschaft, ist und kann nur das menschliche Denken seyn, das insofern thatsächlich gegeben ist, als wir alle nicht nur denken, sondern auch unsres Denkens und unsrer Gedanken bewußt sind. Hegel dagegen identificirt ohne Weiteres dieß gegebene menschliche Denken, indem er von seiner Menschlichkeit willkürlich abstrahirt und es als s. g. „reines" Denken faßt, mit dem absoluten Denken, und daher statt zu fragen, wie unser Denken (von dem allein die Rede seyn kann) thätig sey, auf welche Weise es Gedanken und immer wieder Gedanken producirt, und insbesondre wie es zum Bewußtseyn seiner Thätigkeit gelange, — ohne welches ja von ihm selbst, seinem Seyn und Thun gar nicht die Rede seyn könnte, — statt diese nothwendig erste Frage zu beantworten, sucht er ohne Weiteres darzulegen, daß das (reine) Denken vor Allem jene Formel allgemeiner, logischer (kategorischer) Begriffe setze, aber sie nicht als seine Gedanken producire, sondern in einer dialektisch fortschreitenden Entwickelung selbst in diese kategorischen Begriffsformen eingehe, also zunächst reines Seyn sey, sodann zum Werden werde, in's Daseyn übergehe und weiter als Qualität (reines Quale), als Quantität (reines Quantum) u. s. w. sich setze, um endlich als die absolute, alle kategorischen Begriffe umfassende Idee sich in sich abzuschließen. —

Diese willkürliche Abstraction und Identification, diese s. g. Speculation mit ihren das unverletzbare Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs wie das unverbrüchliche Sittengesetz der Pflichterfüllung „aufhebenden" Dialektik führt schließlich zu einem Pantheismus, dem gegenüber von Willensfreiheit und Verantwortlichkeit des Menschen und somit von Gut und Böse nicht die Rede seyn kann (vergl. meine Schrift „Ueber Princip und Methode der Hegel'schen Philosophie", Halle, 1841). — Der Verf. erklärt zwar den Hegelianism für die Vollendung des Kantianism, mit dem er im Wesentlichen in Eins zusammenfalle, — was ich meinerseits leugne. Indeß ist er doch von Hegel's Idealismus keineswegs völlig satisfied und sucht seine Unbefriedigtheit durch einige kritische Bemerkungen zu begründen (p. 166 f.), die zwar ihrerseits wohlbegründet sind, aber den Punkt, auf den es, wie bemerkt, ankommt, nicht treffen. —

Die Schrift von Professor Watson gehört in jene Reihe amerikanischer Werke, über die ich bereits (Bd. 82, Hft. 1, S. 86 f.) berichtet habe, und die von Prof. George Morris herausgegeben, die deutschen philosophischen Classiker durch Darlegung und Erläuterung ihrer Systeme den englischen für Philosophie sich interessirenden Lesern gleichsam mundgerecht zu machen beabsichtigen. Prof. Watson verfolgt im Wesentlichen dieselbe Intention und dasselbe Ziel wie die (gleichzeitig in England erschienene) Schrift von A. Seth. Auch er handelt nicht nur von Schelling und seinem transscendentalen Idealismus, sondern geht aus von Kant und endet mit Hinweisungen auf Hegel; auch er also gibt eine skizzirte Entwickelung unsrer idealistischen Philosophie von Kant zu Hegel. Nur sind ihm Kant und Fichte gleichsam bloße Ausgangs- und Uebergangspunkte zu Schelling, und er legt in seiner Schrift das Hauptgewicht auf seine Darlegung der verschiedenen Entwickelungsstadien der Schelling'schen Philosophie, insbesondre auf dasjenige Stadium, das durch die Schrift über den transscendentalen Idealismus bezeichnet ist. Dieses Werk hält er für Schelling's Hauptwerk und meint, daß er in ihm den Kantischen Idealismus besser

als Fichte und die unmittelbaren Nachfolger Kant's durchgeführt und zugleich auf Hegel's leitende Motive, wenn auch vage und ohne Begründung, hingewiesen, sie gleichsam vorweggenommen habe. Mit diesem Urtheil, das er mit großem Scharfsinn und eindringendem Verständniß darlegt, stimme ich im Wesentlichen überein. Dagegen kann ich seiner Präconisirung Hegel's, die er mit seinem Rivalen Seth theilt, meinerseits nicht beipflichten. Denn wenn er zunächst Hegel für den „unmittelbaren Nachfolger Kant's" erklärt, so widerspricht diese Ansicht, die ein Lob seyn soll, seiner oben erwähnten Darlegung der Beziehungen zwischen Schelling's transscendentalem Idealismus und den leitenden Gedanken und Zielpunkten Hegel's. Letzterer gilt den meisten deutschen Historikern der Philosophie — m. E. mit Recht — insofern als ein Schüler Schelling's, als sein System nur eine detaillirte, vielfach modificirte und mit eigenen Gedanken versetzte Ausführung jener Grundideen, die Schelling in seinem transscendentalen Idealismus und seiner „Darstellung meines Systems" (des von ihm selbst sogenannten „Identitätssystems") ohne nähere Begründung nur hingeworfen oder wie Hegel sagte, „aus der Pistole geschossen hatte". Allein Hegel's Begründung derselben ruht, wie bemerkt, auf jener willkürlichen Identification des absoluten (göttlichen) Denkens mit dem menschlichen und auf jener „dialektischen Methode", die gegenüber dem Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs so lange unhaltbar erscheint, bis Hegel oder seine Schüler nachgewiesen haben, daß wir uns ein hölzernes Eisen oder einen viereckigen Triangel (A = non A — Seyn = Nichtseyn) sehr wohl zu denken vermögen. — Auch läuft, wie bemerkt, Hegel's Weltanschauung auf einen ethisch wie logisch unmöglichen Pantheismus hinaus. Prof. Watson's Ausspruch: „Wenn in Hegel das reine Licht der Philosophie nicht scheint, so mag mit Fug (safely) gesagt werden, daß es bis jetzt noch nicht auf Erden geschienen habe" (S. 236), ist daher m. E. eine starke Uebertreibung.

H. Ulrici.

A Study of Spinoza. By James Martineau. LL. D., D. D. Principal of Manchester New College, London. With a Portrait. London, Macmillan, 1882.

Eine unter den zahlreichen Monographien über Spinoza's Philosophie hervorragende Schrift, ausgezeichnet zunächst durch gründliche Studien der altbekannten Werke Spinoza's wie der neuerdings erst veröffentlichten Jugendschriften von ihm und biographischen Notizen über ihn, sodann durch ebenso gründliche Studien der, wie bemerkt, zahlreichen Monographien wie der ebenso zahlreichen Darstellungen der Geschichte der Philosophie, namentlich der deutschen, in denen Spinoza's System ausführlich erörtert wird; — ausgezeichnet aber auch durch Tiefe der Auffassung, durch eindringendes Verständniß und scharfsinnige Kritik der Grundanschauungen Spinoza's und seiner Darlegung derselben. Die Enge des einem Journalartikel zugewiesenen Raumes verbietet mir, auf des Verf. Erörterung der bekannten Streitfragen über die Werthschätzung, Geltung und Bedeutung des s. g. Spinozismus genauer einzugehen. Ich begnüge mich mit der Besprechung eines Punktes, den ich für den Hauptpunkt erachte, weil nach meiner Ansicht mit ihm Spinoza's ganzes System steht und fällt. Ich meine das fundamentale Verhältniß der Substanz zu ihren Attributen. Nach Spinoza's Ansicht liegt es bekanntlich im Begriff (Wesen) der Substanz, daß sie kraft ihrer Unendlichkeit auch unendlich viele, ihre Essenz constituirende Attribute enthält, von denen indeß unser Intellect nur die beiden der cogitatio und extensio aufzufassen vermöge. Mit Recht bemerkt der Verf. gegen diese fundamentale, aber ohne alle Begründung und Erläuterung aufgestellte Behauptung Spinoza's: „Wie aber diese Essenz eine Eine und mit sich identische seyn könne, während ihre Constituenten viele, heterogene ohne alle Beziehung zu einander stehende seyn sollen, das ist eine Frage, deren Lösung völlig hoffnungslos ist." Mit unwiderstehlichem Scharfsinn weist er dann nach, daß diese Frage auch bis jetzt, wie man wohl gemeint habe, noch keineswegs gelöst sey, auch nicht von Autoritäten wie Kuno Fischer, W. E.

Erdmann, Camerer, Pollock u. A. Ich stimme ihm darin vollkommen bei. Nur handelt es sich m. E. nicht bloß um eine noch erst zu lösende Frage oder Schwierigkeit, sondern um einen augenfälligen logischen Widerspruch, der in seiner Undenkbarkeit das auf ihn gegründete System Spinoza's in sich aufhebt. Der Begriff der Unendlichkeit ist, wie Spinoza selbst bemerkt, ein rein negativer Begriff, die bloße Negation aller Begränztheit, Bestimmtheit, Abhängigkeit von einem Andern. Wollte man ihn aber auch in dem Sinne positiv fassen, daß man behauptete, eben diese Negation aller und jeder Bestimmtheit von anders woher involvire und besage nur, daß das Seyn und Wesen Gottes, um das es sich handle, schlechthin durch sich selbst bestimmt sey, so würde aus dieser Behauptung — abgesehen vom Mangel aller Begründung — doch nur folgen, daß das schlechthin Eine, mit und in sich identische Wesen auch nur eine schlechthin Eine Bestimmtheit sich gegeben haben könne. Denn die vielen Attribute sind als viele nothwendig von einander und von der Einen Substanz unterschieden; der (objective, reelle) Unterschied aber fällt begrifflich in Eins zusammen mit der reellen Bestimmtheit; und da Spinoza ausdrücklich erklärt: omnis determinatio est negatio, so würde die Eine, absolut positive Substanz unendlich viele Negationen in sich enthalten, und damit in eine Vielheit sich wechselseitig negirender, selbständig einander gegenüberstehender Theile zerfallen, die nicht mehr als bloße Attribute, sondern nur als besondre Essenzen gefaßt werden könnten, — d. h. die Eine, schlechthin identische Substanz wäre vielmehr als solche zugleich nicht Eine, nicht identisch, ein contradictio in adjecto, die ebenso undenkbar ist wie ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel. —

Derselbe grundstürzende Widerspruch wiederholt sich in Spinoza's Begriff und begrifflichem Verhältniß von Attribut und Modus. Auch hier ist offenbar die essentielle Einheit des Attributs der cogitatio wie der extensio schlechthin unvereinbar mit der Vielheit seiner modi, ihre Einigkeit undenkbar.

Daß Spinoza's ethische Anschauungen und resp. Voraus-

setzungen vielfach an inneren Widersprüchen leiden, haben bereits Andre vor dem Verf. des Näheren dargethan. Dagegen ist es ein Verdienst des Verf. daß er, wiederum mit großem Scharfsinn, die weitverbreitete und von Autoritäten ersten Ranges, wie Trendelenburg, Busolt, Sigwart, Coleridge, getheilte Ansicht widerlegt hat, als sey Spinoza's Philosophie von wahrhaft religiösem Geiste durchdrungen. Mit Recht behauptet er, daß Spinoza's „unbewußter, unpersönlicher" Gott, der nicht nur kein Selbstbewußtseyn, sondern auch, ebenso wenig wie das mit ihm identische Weltganze, in seinem Wesen keine Beziehung zu Gut und Böse, Schön und Häßlich, Wahr und Falsch enthalte, im Grunde gar nicht als Gott gefaßt und bezeichnet werden könne, daß also Spinoza's angeblich religiöse, resp. Religions-Philosophie im Grunde gar nicht von Religion im wahren Sinne des Worts handle (p. 340 f., 343). — H. Ulrici.

Criteria of Diverse Kinds of Truth as Opposed to Agnosticism being a Treatise on Applied Logic by James McCosh, DD., LL. D., D. L. Author of „Intuitions of the Mind", „The Emotions" etc. New York, Ch. Scribner's Sons, 1882.

Die Schrift ist gegen den s. g. Agnosticismus gerichtet, unter welchem Namen in England und Amerika ein entschiedener Skepticismus in weiten Kreisen sich geltend macht. Er tritt, wie der Verf. bemerkt, in zwei verschiedenen Formen auf, bald als angebliche „Nescience", d. h. mit der principiellen Behauptung, daß der Mensch seiner Natur nach des Erkennens und Wissens unfähig sey, daß es also kein Wissen gebe, bald als s. g. „Nihilismus", d. h. mit der principiellen Behauptung, daß es überhaupt Nichts gebe, das zu erkennen wäre. Beiden Formen gegenüber erklärt der Verf., es lasse sich zwar leicht zeigen, daß es ein evidenter Widerspruch sey zu behaupten, daß wir nichts zu erkennen vermögen; aber dieser Nachweis würde zu nichts führen, weil der Agnosticismus sich vertheidige mit dem Satze, daß alle Wahrheit widersprechend sey. Der beste Weg, ihn zu widerlegen, sey mithin, darzuthun daß es that-

sächlich nicht nur Wahrheiten gebe, sondern auch Kriterien, an denen sie als solche sich erkennen lassen.

Dieser Abfertigung des Agnosticismus, die im Grunde eine stillschweigende Anerkennung desselben involvirt, kann ich meinerseits nicht beitreten. Denn die Ausflucht, daß alle Wahrheit contradictorisch sey, faßt das Wort widersprechend in einem Sinne, in dem es vielleicht wohl der gemeine Sprachgebrauch gelegentlich anwendet, den es aber logisch philosophisch nicht hat. Der logische Widerspruch, die contradictio in adjecto, A = non A, ist zugleich schlechthin undenkbar, der Natur unsrer Denkthätigkeit widersprechend, und nur darum ist das logische Grundgesetz, der Satz der Identität und des Widerspruchs, ein unverbrüchliches Denkgesetz. Es ist daher auch allgemein anerkannt, daß ein hölzernes Eisen oder ein viereckiges Dreieck (Dreieck = Nichtdreieck) schlechthin undenkbar sey. Ganz ebenso undenkbar aber ist die Behauptung des Agnosticismus, daß es wahre Erkenntniß schlechthin nicht gebe und doch diese seine Behauptung wahre Erkenntniß sey (also Nichtseyn = Seyn, Existenz = Nichtexistenz). So lange mithin der Agnostiker nicht zu behaupten wagt, daß er ein hölzernes Eisen sich zu denken sehr wohl im Stande sey, so lange kann von seiner principiellen Annahme so wenig die Rede seyn wie von einem hölzernen Eisen (vgl. mein Compendium d. Logik, 2. Aufl. S. 62 ff.). —

Die im Vorwort angekündigte positive Widerlegung des Agnosticismus beginnt der Verf. mit einer Erörterung der „ersten und fundamentalen Wahrheiten", die unmittelbar als Wahrheiten sich kundgeben und dadurch von den erschlossenen (reasoned) Wahrheiten sich unterscheiden. Auch hier kann ich ihm in einem Hauptpunkte nicht beistimmen. Das Kriterium, the primary test, dieser Wahrheiten soll die Selfevidence derselben seyn. Aber es fragt, was ist diese Selbstevidenz? Der Verf. antwortet: sie sey nicht ein bloßes Gefühl oder eine dem sinnlichen Theil unsrer Natur angehörige Erregung, auch kein blinder Instinct noch ein Glauben an das was wir nicht sehen können; sie sey vielmehr eine Perception, eine Anschauung (intuition) des Objects, eine Kenntniß (knowledge) desselben, nicht bloß subjectiv, sondern auch objectiv, weil in ihr die Seele (Subject) das Ding selbst (Object) percipirt. Sie sey daher die most satisfactory von aller Evidenz, und dieß darum weil wir in ihr unmittelbar das Ding erkennen (because in it we are immediately cognizant of the thing. — p. 3). — Allein nach des Verf. ausdrücklicher Erklärung soll ja die Selfevidence nicht bloß besagen, daß wir eine Perception, eine Anschauung, eine Kenntniß oder Erkenntniß des Objects haben um das es sich handelt; sie soll ja zugleich a test of truth, ein Zeugniß,

resp. Kriterium der Wahrheit dieser unsrer Perception, Anschauung ꝛc. seyn. Folglich muß sie zugleich bezeugen oder es muß in ihr unmittelbar die Gewißheit liegen, daß die Perception, die wir von dem Object gewonnen, mit dem realen Seyn und Wesen desselben übereinstimme. Diese Uebereinstimmung aber „percipiren" wir nie und nirgends und können sie nicht percipiren, weil unsre Perception als solche — wie unleugbare Thatsachen beweisen und Kant mit Recht behauptet — nicht bloß von dem Dinge-an-sich und dessen Beschaffenheit, also nicht bloß von dem objectiven realen Seyn und Wesen des Objects abhängt, sondern eben so unmittelbar von unserm (subjectiven) Perceptionsvermögen und dessen (veränderlichen) Beschaffenheit bedingt und bestimmt ist. Die Selfevidence als jene Gewißheit von der Wahrheit unsrer Perception ist sonach selber keine perception, keine intuition, keine knowledge; sie ist es thatsächlich nicht und kann es nicht seyn. Sie entsteht auch nicht dadurch, daß wir ein percipirtes Object „betrachten"; unsre Betrachtung, so genau sie auch seyn möge, zeigt uns nichts von der geforderten Uebereinstimmung unsrer Perception mit der realen Beschaffenheit des Objects; auch sie hängt von unsrem (subjectiven) Beobachtungsvermögen und dessen Beschaffenheit ab. Wohl aber drängt sich unter Umständen unsrem Denken (Bewußtseyn) jene Uebereinstimmung unsrer Perception mit dem Ansich des Objects so unmittelbar und unabweislich auf, daß wir sie annehmen müssen, und auf dieser uns zum Bewußtseyn kommenden Denknothwendigkeit beruht in letzter Instanz alle Gewißheit und Evidenz von der Wahrheit unsrer Perceptionen, Vorstellungen, Gedanken.

Diesen Satz habe ich in meiner Logik und Erkenntnißtheorie des Näheren dargethan, und da der Verf. diesen meinen Nachweis nicht widerlegt hat, so glaube ich meinerseits einer Widerlegung seiner entgegenstehenden Ansicht, wonach die Denknothwendigkeit nur ein „secundäres", die Selfevidence voraussetzendes Kriterium der Wahrheit seyn soll, mich überheben zu dürfen. Aber auch seine übrigen Kriterien der verschiedenen Arten von Wahrheit beruhen auf derselben fundamentalen Voraussetzung, auf dem, was er als intuitive truth bezeichnet oder was dasselbe ist, auf jenen intuitions of the mind, die er als unmittelbare selbstevidente Wahrheiten faßt und von denen sein erwähntes (früher von mir angezeigtes) Hauptwerk handelt. Ich glaube daher auch einer näheren Erörterung dieser anderweitigen Arten von Wahrheit und der Kriterien derselben mich überheben zu dürfen.

H. Ulrici.

Ἀριστοτελης περι Ψυχης. Aristotle's Psychology in Greek and English, with Introduction and Notes by Edwin Wallace, M. A., Fellow and Tutor of Worcester College, Oxford. Cambridge: at the University Press, 1882.

Der Hr. Verf. bemerkt ausdrücklich im Vorwort: er habe diese neue Ausgabe von Aristoteles' Psychologie nur in der Absicht und der Hoffnung gearbeitet, das Werk den englischen Lesern zugänglicher zu machen. Die Erläuterung des Textes sey daher weit mehr als die s. g. Textkritik der Zweck der weitläuftigen Anmerkungen, die er an einzelnen Stellen beigefügt. Ebenso wolle die umfassende Einleitung, die er dem Texte und der Uebersetzung vorausgeschickt, nur den realen Werth von Aristoteles' psychologischen Forschungen darlegen und sie in Connex mit seinen übrigen Schriften setzen. Ebenso endlich suche die Uebersetzung zwar so wörtlich zu seyn als das Griechisch des Aristoteles gestatte. Aber einem Autor gegenüber, dessen Werke so fragmentarischer Natur seyen wie die des Aristoteles, habe sie um ihres Verständnisses willen nicht umhin gekonnt, die zuweilen fehlenden links of thought frei zu ergänzen.

Wir müssen uns begnügen ausdrücklich zu erklären, daß nach unsrem, vom philosophischen Standpunkt ausgehenden Erachten der Hr. Verf. den Zweck, den er sich gesetzt, vollkommen erreicht hat, und daß daher seine neue Ausgabe allen Studenten der Aristotelischen Philosophie bestens zu empfehlen ist.

H. Ulrici.

Das inductive und ursachliche Denken. Von Dr. Franz Raab. Wien, Carl Konegen, 1882. 36 S. 8°.

Irren würde, wer etwa beim Lesen des Titels vermuthen wollte, daß es in vorliegender Schrift sich um zwei entgegengesetzte Richtungen des Denkens handelt. Vielmehr verhalten sich „inductives und ursachliches Denken“ nach der Ansicht des Verf. zu einander wie Allgemeines und Besonderes. Nimmt ja die sog. inductive Logik die Erkenntniß des Causalnexus für sich in Anspruch!

Der Verfasser, Professor Raab in Wien, manchem Logiker bereits bekannt durch den in einem Schulprogramm von 1875 unternommenen Versuch einer empirischen Darstellung der Denkvorgänge, legt sich die Sache folgendermaßen zurecht. Von der sinnlichen Wahrnehmung und der unwillkürlichen Association sey, lehrt er, das eigentliche Denken zu unterscheiden, ein fortgesetztes Urtheilen, welches von dorther das Rohmaterial bekomme, um seine geistige Welt aufzubauen. Für diesen Aufbau sey besonders wichtig die Abstraction mit ihren generellen Begriffen. Eine Art der Abstraction sey die Induction; durch sie kämen die

allgemeinen Urtheile zustande: werde hiebei auf das Wesentliche der Erscheinungsreihen Bezug genommen und ihr Zusammengehören als ein nothwendiges gefaßt, so entstünden allgemeine ursachliche Aussagen (z. B. wenn Dampf abkühlt, wird er zu Wasser). Letztere und die damit verknüpften Denkvorgänge bildeten das wichtigste Gebiet des inductiven Denkens: nicht nur um Gesetze handle es sich hiebei, die ein einheitliches Geschehen aussagten (z. B. Planeten bewegen sich in elliptischen Bahnen), sondern vielmehr um das gegenseitige Abhängen eines zweifachen Geschehens, wie es von der Sprache namentlich in Form des conditionalen Urtheils ausgedrückt werde. Außer dergleichen Aussagen seyen bemerkenswerth der einfache ursachliche Schluß (z. B. vom Vorhandenseyn der Ursache auf das Eintreten der bekannten Wirkung), ferner das ursachliche Forschen in Bezug auf Erscheinungen, deren ursachliches Verhältniß noch unbekannt sey, und endlich der ursachliche Beweis, dem daran liege, das Vorhandenseyn oder Nichtvorhandenseyn einer Ursache oder Wirkung darzuthun. So gliedert der Verf. das inductive und speciell ursachliche Denken und dessen Betrachtung.

Er betheiligt sich hiemit auf's Neue in beachtenswerther Weise an der Lösung der ebenso schwierigen als nothwendigen Aufgabe, die Ansprüche der Empirie gegenüber der Speculation auch für das Verständniß des Denkprocesses in das Reine zu bringen; die Kategorie der Kausalität insbesondre wird ihm dabei zum Antrieb, und die von den Alten als hypothetisch bezeichneten Urtheile und Schlüsse bieten ihm den Ort, wo er in das Gehege der Schullogik eindringt, um daselbst im Sinne der inductiven Logik eine neue Pflanzung anzulegen. Indeß dürfte schon aus der inductiven Art sich begreifen lassen, warum der Verf. weder zu den erst aus der Bethätigung des Denkens selbst sich ergebenden Grundformen gelangt, noch zum genauen Unterschied des Denkens gegenüber dem, was nicht Denken ist, zu Unterschieden, ohne welche man über ein unsicheres Tasten auf dem Gebiet der Denklehre nicht hinauskommt. Dem entsprechend gesteht der Verf. selbst, daß er die Metamorphose des Sinnlichen in Begriffliches nicht zu erklären im Stande sey (S. 80); ein Problem, zu dessen Lösung vor allem erforderlich ist, die vermittelnde Funktion der Phantasie zu beachten. Daß es übrigens eine aus Induction hervorgegangene, „richtige" Logik, wie sie dem Verf. vorschwebt (S. 77), bis jetzt nicht gibt, bestätigen wir gerne, meinen aber, daß kein Mensch, selbst wenn Methusalah's Alter ihm bescheert wäre, die Verwirklichung einer solchen erleben könnte, da während der im Interesse jener Logik vorgenommenen Durchforschung „der klassischen schönen Literatur" der Völker und „des alltäglichen Denkens" auch das zu durch-

forschende Material sich täglich mehren würde. Ueberdies will nun einmal das Denken auch aus sich selbst und nicht bloß aus der sprachlichen Gestaltung erfaßt seyn. Eine Denklehre, welche nur der Induction ihre Existenz verdanken wollte, würde nie in die Bedeutung der Kategorien, also auch nicht in die der Causalität, eindringen und nie das Wesen der Induction selbst zu erkennen vermögen; eine Erkenntnißlehre aber, für welche „die sinnlich geistige Wahrnehmung eine Thatsache ist, die wir, ohne ihr Vorhandenseyn erklären zu können, als gegeben annehmen müssen“ (S. 80), müßte unausbleiblich zum bodenlosen Scepticismus führen: wer an ihm Genüge fände, brauchte dann allerdings um Erkenntnißlehre sich nicht weiter zu bemühen, doch an des Verf. so reges Streben knüpfen wir die Hoffnung, daß er uns bald, anstatt vom ursachlichen Denken als einer Form des inductiven, vielmehr vom Gegensatz und von der gegenseitigen Bedingung und Ergänzung des inductiven (wahrnehmenden) und des ursachlichen (genetischen) Denkens Kunde geben werde.

Erlangen. Rabus.

Erklärung.

Die „Deutsche Lit. Ztg.“ (IV, 14) enthält eine Recension meines Buches: „Ueber das Grundprinzip des Weltprozesses mit besonderer Berücksichtigung Frohschammer's“ (Köthen 1882), welche ein grelles Licht auf den Zustand unsrer Kritik überhaupt wirft. Denn der Recensent, ein gewisser Hr. Lehmann, setzt sich darin aufs hohe Pferd und identifizirt sich kurzweg mit der Wissenschaft. Er sagt wörtlich: „Dies Buch wird schwerlich dazu beitragen, der Lehre Frohschammer's größeren Einfluß auf die Philosophie der Gegenwart zu verschaffen, was im Interesse der Wissenschaft auch nicht zu bedauern ist.“ — Woher weiß das Hr. L.? Weil er auf einem anderen Standpunkt steht als Frohschammer. Aber auf welchem steht wohl Hr. L.? — So gleichgültig dies für die Wissenschaft ist (ich habe nie etwas von Hr. L. gehört), so lehrreich ist es einmal zu überlegen, im Interesse welcher Wissenschaft es denn wohl gleichgültig seyn soll, ob Frohschammer's System Einfluß erlangt oder nicht. Hr. L. hält nämlich alle bisherigen Philosophieen für abgethan. Denn er bezeichnet es als eine „wunderbare Methode“, die „großen Todten der Philosophie noch einmal todtzuschlagen (sic), um dadurch die Lebensfähigkeit der Frohschammer'schen Ideen zu beweisen“. — Dabei habe ich nichts weiter gethan, als diejenigen älteren Systeme, welche man öfter Frohschammer vorgerückt hat, kritisirt und gezeigt, daß auch bei ihnen das Grundprinzip die Phantasie

ist — ein neuer und fruchtbarer Gesichtspunkt, die Geschichte der Philosophie zu betrachten. — Abgesehen nun von der ästhetischen Ausdrucksweise Hrn. L.'s, welcher solche Kritik ein Todtschlagen der Philosophen nennt, so betrachtet also mein Recensent die früheren Denker „als große Todte der Philosophie". Im Interesse der früheren Spekulation kann es mithin nicht seyn, wenn Frohschammer todtgeschwiegen wird; ebenso wenig natürlich im Interesse derer, die ähnlich denken, wie Frohschammer, z. B. Ulrici, J. B. Meyer, der Schüler von Lotze, J. H. Fichte u. a. Folglich nur im Interesse der von Hrn. L. vertretenen Wissenschaft. — Mit solchen Redensarten um sich zu werfen klingt freilich vornehm, ist aber weder passend noch wissenschaftlich.

Berlin. Lic. Dr. Frdr. Kirchner.

Bibliographie.

Angrisani, G., il Verismo in storia. Napoli 1882.
Betz, Spinoza en Kant. s'Gravenhage, Nijhoff.
Boschi, G., L'ideale nell arte. Prato, Giachetti.
Braasch, E., comparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacher'schen Reden. Kiel, Lipsius & Fischer.
Caird, E., Hegel. London, Blackwood and sons.
Dangschat, R., Psychologie u. Logik nebst Geschichte der Pädagogik in übersichtlicher Darstellung. Danzig, Kafemann.
Diels, H., Theophrastea. Berlin, Gaertner.
Dubock, Die Psychologie der Liebe. 2. Aufl. Hamburg, Grüning.
— — —, Das Leben ohne Gott. Untersuchungen über den ethischen Gehalt des Atheismus. 2. Ausg. Ibid.
Engler, O., Darstellung u. Kritik des Leibnitzischen Optimismus. Jena, Neuenhahn.
Federici, R., La unità dei sensi dedotta dal modo uniforme col quale procedono le sensazioni. Firenze 1883.
Freyer, Studien zur Metaphysik der Differentialrechnung. Berlin, W. Weber.
Frohschammer, J., Ueber die Genesis der Menschheit u. deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit u. Sprache. München, A. Ackermann.
Gadow, G., Die Freiheit der Wissenschaft u. Herr Dubois-Reymond. Gießen, Pahlenfeld.
Galasso, A., Della conciliazione dell' egoismo coll' altruismo secondo J. St. Mill. Napoli 1883.
Goebel, E., Exegetische u. kritische Beiträge zu Platon's Apologie u. Kriton. Paderborn, Schöningk.
Gresland, J., Génie de l'homme. Libre Philosophie. Paris, Germer-Baillière.
Gutberlet, Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft u. seine Beziehungen zur Metaphysik. München, Aschendorf.
Guyot, A., La morale. Paris, Duls.
Haffner, P., Das Ignoramus et Ignorabimus der neueren Naturforschung. Frankf. Zeitgenöss. Brochüren, 4. B., 6. H.
Hoffmann, R., Johannes Tauler. Vortrag. Oldenburg, Schulze.
Jacquinet, La vie instinctive et la vie de l'esprit. Paris, Plon.
Jaeger, J., Entdeckung der Seele. 3. Aufl. Leipzig, E. Günther.
Janet, P., Les maîtres de la pensée moderne. Paris, Lévy.

Joly, H., Psychologie des grands hommes. Paris, Hachette.
Kleist, H. v., Plotinische Studien. I. Heft: Studien zur IV. Enneade. Heidelberg, Weiß.
Liard, L., Die neuere englische Logik. Autorisirte deutsche Uebersetzung v. J. Imelmann. 2. Aufl. Leipzig, Denicke.
Malan, César, Les grands traits de l'histoire religieuse de l'humanité. Genève, Cherbuliez.
Merbot, R., Aesthetische Studien zur angelsächsischen Poesie. Breslau, Koebner.
Mir, M., Zusammenhang zwischen Wissen und Glauben. Uebersetzt von J. Zehly. Regensburg, Manz.
Naville, Adrien, La science et l'art. Neufchâtel, Borel.
Naville, E., La physique moderne, études historiques et philosophiques. Paris, Germer-Baillière.
Oelzelt-Newin, Die Unlösbarkeit des ethischen Problems. Wien, Braumüller.
L'Olivier, Platon expliqué par lui-même. 1re partie: les atomes. Paris chez l'auteur.
Papale, Vadala, La sociologia, la filosofia della storia, la filosofia del diritto. Catania, Stesicoro.
Reinkens, J. H., Lessing über Toleranz. Eine erläuternde Abhandl. in Briefen. Leipzig, Grieben.
Ribot, Th., Les maladies de la volonté. Paris, Germer-Baillière.
Riehl, A., Ueber wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie. Antrittsrede. Freiburg i/Br., Mohr.
Runze, G., Allgemeine Dogmatik mit Einschluß der Religionsphilosophie. Berlin, C. Duncker.
Schaarschmidt, C., Ueber den Unsterblichkeitsglauben. Ein Vortrag. Heidelberg, Winter.
Sophoniae in litros Aristotelis de anima paraphrasis. Anonymi in Aristotelis categorias paraphrasis. Ed. M. Hayduck. Berlin, G. Reimer.
Soury, J., Les doctrines psychologiques contemporaines. Paris, Masson.
Spitzer, H., Ueber das Verhältniß der Philosophie zu den organischen Naturwissenschaften. Ein Vortrag. Leipzig, O. Wigand.
Stein, L. v., Das System u. die Geschichte des Bildungswesens der alten Welt. Stuttgart, Cotta.
Stoehr, A., Vom Geiste. Eine Kritik des mentalen Bewußtseyns. Wien, Hölder.
Studies in Logic by Members of the John Hopkins University. Boston, Little, Brown & Co.
Tagliaferri, Saggi di critica filosofica et religiosa. 2 vol. Firenze, tip. Cellini.
Talamo, L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia. Siena, Bernardino.
Tolmätchoff, P., Le décousu logique de notre temps. Dresden, Meinhold.
Uphues, K., Grundlehren der Logik. Nach Rich. Shute's Discourse on truth bearbeitet. Breslau, Koebner.
Vera, A., Saggi filosofici. Napoli 1883.
Waitz, Th., Allgemeine Pädagogik u. kleinere pädagogische Schriften. 3. Aufl. Braunschweig, Vieweg.
Werner, K., Die Cartesisch-Malebranche'sche Philosophie in Italien. Wien, Gerold.
Willy, R., Schopenhauer in seinem Verhältniß zu J. G. Fichte u. Schelling. Zürich, Höhr.
Wimmer, Aesthetische Skizzen. Kjöbenhavn, Giese.
Zart, G., Bemerkungen zur Theorie der menschlichen Freiheit. Jena, Neuenhahn.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

Ueber Bilder und Gleichnisse bei Kant.

Ein Beitrag zur Würdigung des Philosophen

von

Rudolf Eucken.

Vor einiger Zeit bin ich in einer kleinen Schrift (Bilder und Gleichnisse in der Philosophie, 1880) dafür eingetreten, daß das Verhältniß der Denker zu den Bildern erheblich mehr Beachtung verdient als es thatsächlich zu finden pflegt. Dem Gegenstand geschieht dadurch nicht Genüge, daß hie und da ein besonders hervorstechendes Gleichniß Erwähnung findet. Denn als einzelnes erscheint dasselbe wie zufällig und sachlich gleichgültig, während doch oft die Bilder in ihrer Wiederholung und Häufung Ausdruck und Anzeige dessen sind, daß gewisse sinnliche Vorstellungen, ja Vorstellungskreise sich dem Denkproceß dauernd beigesellen; und bei fortschreitender Combination solcher Beziehungspunkte eröffnet sich vielleicht eine noch umfassendere Aussicht. Wir gewahren die aus der Denkarbeit aufsteigende Welt begleitet oder wiedergespiegelt von einer andern Art des Seyns, die hier freilich keine weitere Geltung ansprechen darf als die luftiger Gebilde, welche sich nicht verfestigen dürfen ohne zu schädigen. Aber wenn diese luftigen Gebilde sich manchmal zu schweren Nebeln verdichten, aus denen sich reine Gestalten nicht herauszuarbeiten vermögen, so bringt nicht selten die Spiegelung in der sinnlichen Welt den Denkproceß seiner Eigenart und seinem Gefüge nach mit besonderer Frische zur Anschauung und läßt auf die Sache selber Licht zurückfallen. Ja noch mehr: das Bild, sofern es ein mannigfaches Ganze ist und in weitern Zusammenhängen steht, kann von sich aus den Gedanken weiter treiben, neue Verbindungen anregen, noch unversuchte Wege zeigen. In den ernsten Kampf um die Wahrheit aber bringt die hinzutretende Welt der sinnlichen Unmittel-

barkeit ein Element freien Spiels, freudigen Ueberflusses, das anzieht ohne zu fesseln, beschäftigt ohne zu ermüden. Indem aber bei hinreichender Verallgemeinerung und Vertiefung des Problemes die Bilder sich nicht nur für die schärfere Erfassung der einzelnen Denker, sondern auch für die Geschichte der großen Probleme, ja für das Verständniß der philosophischen Gesammtarbeit als fruchtbar erweisen, gewähren sie einen eigenthümlichen Durchblick durch das Ganze, einen Durchblick, den niemand vernachlässigen dürfte, welcher der geschichtlichen Entwicklung der Begriffe und des begrifflichen Denkens überhaupt seine Forschung zuwendet.

Die allgemeinen Gesichtspunkte für diese Frage versuchten wir in der angeführten Schrift zu entwickeln. Was dort versucht, das ließe sich erheblich weiter ausführen, aber leicht könnte ein Weiterspinnen solcher principiellen Behandlung für den seiner Natur nach zarten und flüchtigen Gegenstand zu schwer werden. Gerade hier ist die Pflicht Maß zu halten besonders dringend. Daher möchten wir uns hier lieber in der Weise mit der Sache befassen, daß wir an einem besonders hervorragenden Denker ihre Eigenthümlichkeit erweisen. Weswegen wir aber gerade Kant wählen, bedarf bei der Stellung, welche derselbe heute einnimmt, keiner weitern Begründung.

Mit dem Problem des bildlichen Ausdrucks hat sich Kant theoretisch wiederholt beschäftigt, wenn schon in einer etwas weitern Fassung des Problems als es uns hier vorliegt. So namentlich in der Kritik der Urtheilskraft, sowohl wenn er von den ästhetischen Attributen handelt (s. Hartenstein V, 325 ff.*)), als auch in der Untersuchung über symbolische Darstellung von Begriffen. Bei der Erörterung der letzteren meint er: „Dies Geschäft ist bis jetzt noch wenig auseinandergesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient“ (V, 364). An einem besondern Beispiel hat Kant die Fruchtbarkeit der Anknüpfung an

*) Ich citire nach der Hartenstein'schen Ausgabe von 1867. Der Kürze halber werden wir die Schrift, der angeführte Stellen angehören, nur da bezeichnen, wo dazu bestimmte Veranlassung vorliegt.

ein Bild gezeigt in der ihrer Art nach mustergültigen Abhandlung: „Was heißt sich im Denken orientiren?" — Was aber sein thatsächliches Verhalten anbelangt, so kann bei dem Meister begrifflicher Forschung, dem Vorbild herber Gedankenstrenge nicht wohl ein Einfließen der Bilder in den Gedankenproceß oder gar eine durchgehende versteckte Bildlichkeit erwartet werden. Selten auch finden sich Bilder gehäuft, und es ist eine Ausnahme, wenn an ihnen die Unterschiede der Begriffe entfaltet werden, wie das z. B. bei dem philosophisch wenig bedeutsamen Probleme des Verhältnisses von Affect und Leidenschaft in der Anthropologie geschieht (VII, 572 ff.), oder wenn Kant ein ihm von J. G. Schlosser entgegengehaltenes Bild durch Daraufeingehen und durch nähere Auseinandersetzung als nichtig erweist (s. VI, 475). Durchgängig vollzieht sich bei ihm die begriffliche Arbeit selbständig; sie gestattet dem Bilde nur die Rolle eines Begleiters, nicht die eines Führers; es mag sich anschmiegen, darf jedoch nicht herrschen. Aber in solcher Einschränkung findet sich bei Kant das Bild thatsächlich ziemlich oft, zahlreicher jedenfalls als man nach dem ersten Gesammteindrucke anzunehmen geneigt ist. Eben die reine Klarheit, zu welcher der Philosoph die Begriffe durcharbeitet, die eiserne Festigkeit, mit der er sie zu einem Denkganzen zusammenschmiedet, und die unwandelbare Consequenz in der Durchführung des einmal als wahr Ergriffenen, sie erleichterten die Fixirung von Bildern, ja die Gestaltung beharrender Kreise derselben. Das letztere aber ist es, worauf wir besondern Werth legen. Ein einzelnes einmal gebrauchtes Gleichniß*) wird nur unter besondern Umständen Erwägung verdienen; die Bedeutung wächst mit der Wiederholung, als einer Gewähr dafür, daß das Bild nicht ein vorübergehender Einfall war; einen eigentlichen Werth für die wissenschaftliche Forschung gewinnt der Gegenstand aber erst dadurch, daß die einzelnen Bilder sich als Glieder eines größeren

*) Bild und Gleichniß unterscheiden wir hier nicht spezifisch; von letzterem sprechen wir namentlich da, wo eine breitere Ausführung vorliegt und das zur Vergleichung herangezogene selbständiger auftritt.

Kreises darstellen und die Beziehung von Sache und Gleichniß, von Begrifflichem und Anschaulichem sich als Verhältniß von Ganzem zu Ganzem erweist und als solches wirkt. Nun aber ist eben dieses bei Kant in hervorragender Weise der Fall, — durchaus entsprechend dem systematischen Charakter seiner Forschung. Allerdings liebt er es nicht, in die eigentliche Untersuchung Bilder zu verflechten, vielmehr klimmt hier die Denkthätigkeit ohne jede Erholung und Unterstützung unaufhörlich aus eigner Kraft vorwärts, aber wenn der Philosoph vor der Arbeit die Aufgabe überschlägt, oder wenn er nach Abschluß auf das Geleistete zurückschaut, so pflegen sich alsbald Bilder einzufinden, um das Gewollte oder Vollendete dem allgemeinmenschlichen Bewußtseyn näher zu bringen. Nicht selten wiederholen sie sich mit einer gewissen Beharrlichkeit und werden treue Diener bestimmter principieller Ueberzeugungen und methodologischer Richtungen. Als solche betrachtet gewähren sie eine Art Abdruck, eine Verkörperung des Systemes selber. Auf diese Verkörperung, diese Versinnlichung aber einen raschen Blick zu werfen, ist vielleicht für das zutreffende Verständniß des heute so viel werbend umstrittenen Philosophen nicht ohne allen Nutzen. Sie mag einen eigenthümlichen Reflex des Systemes geben, gerade weil sie außerhalb der eigentlichen Denkarbeit steht, weil sie kunstlos und ohne viele Ueberlegung erwachsen ist.

Innerhalb der langausgedehnten schriftstellerischen Thätigkeit des Philosophen zeigen sich natürlich auch bei diesem Punkte mannigfache Verschiebungen; indessen genügt für den vorliegenden Zweck die Auseinanderhaltung der vorkritischen und der kritischen Zeit. Jene steht auch hier erheblich zurück. Gelegentlich bringt das bildliche Element in die begriffliche Arbeit selber ein, nicht selten werden die Bilder dem überkommenen, vornehmlich durch Leibnitz beherrschten Vorstellungskreise entlehnt; auch das Neue und Eigenthümliche erreicht nicht die feste Ausprägung und noch weniger die systematische Gestaltung, die wir an der spätern Ausbildung schätzen. Immerhin wird mehrfach darauf aufmerksam zu machen seyn, daß Analogien, welche

leicht der ausgereiften kritischen Philosophie ausschließlich zugesprochen werden, bis in die frühere Zeit zurückreichen, und daß sich somit auch hier ein engerer Zusammenhang beider Perioden bekundet als man bis vor kurzem anzunehmen geneigt war. Für unsere Betrachtung dürfte es zweckdienlich seyn, von dem Höhepunkte auszugehen und das Anstrebende nur gelegentlich zu erwähnen.

Auf diesem Höhepunkte zeigt Kant seine Selbständigkeit zunächst in dem Stofflichen der Bilder. Er scheut sich nicht, überkommene eingebürgerte Vorstellungen zu benutzen, aber er macht daraus ein Neues, Tieferes; außerordentlich selten ist ein eigentlicher Anschluß an philosophische Vorgänger zu erweisen.*)

Wichtiger aber ist die Selbständigkeit in der Richtung und Verwendung der Bilder. Kant mußte hier eigenthümlich zu Werke gehen, wenn er seiner innersten Art treu bleiben wollte. Die bildliche Veranschaulichung konnte bei ihm nicht der Aufgabe dienen, eine durch Metaphysik erschlossene Welt dem Verständniß anzunähern; vielmehr mußte der rückhaltlose Verzicht auf alle dogmatische Weltbegreifung jeglichen Antrieb zerstören, Grundkräfte und wesentliche Zusammenhänge des Alls zur sinnlichen Darstellung zu bringen, wie das noch sein großer Vorgänger Leibnitz scharfsinnig und weitblickend versucht hatte. Zugleich verschiebt sich auch das Gebiet der Bilder. Denn indem sich nunmehr die Natur in ein System von Erscheinungen verwandelt, das uns lediglich hineingetragene Ordnung und hineingelegten Zusammenhang zurückspiegelt, verschließt sich die Möglichkeit, auf diesem Gebiete als einem selbständigen eine eigenthümliche Ergänzung der begrifflichen Gestaltung des Alls zu finden. So verlegt sich die Aufgabe ihrem ganzen Umfange nach, nach Ziel

*) Es läßt sich z. B. fragen, ob Kant in dem berühmten Worte von dem Verhältniß der Philosophie zur Theologie völlig selbständig ist oder ob er dazu durch Ch. Wolff veranlaßt war, der sich äußert: „Daher pflege ich im Scherze zu sagen: die Weltweisheit sey insoweit die Magd der höhern Facultäten, insofern die Frau im Finstern tappen müßte und öfters fallen würde, wenn ihr die Magd nicht leuchtete" (Nachricht von seinen eigenen Schriften, S. 536).

und nach Mitteln, in den Kreis menschlicher Thätigkeit. Aufgehellt werden soll vornehmlich die Denk- und Erkenntniß-thätigkeit im Aufbauen einer Welt, ihre Wege und ihr Verfahren; die Mittel dazu aber finden sich wiederum im menschlichen Wirken, nur auf anderen Stufen, in Formen, welche einfacher und augenfälliger sind oder doch dem allgemeinen Verständniß näher liegen. Es wird also nicht ein draußen in der Ferne Befindliches herangezogen, sondern alle Aufklärung vollzieht sich innerhalb des eignen Lebenskreises. Auch bei scheinbarem Hinausgehen über diesen Kreis bleibt der Mensch im Grunde bei sich selber. Es leuchtet ein, wie damit die ganze Art der Beziehung von Bild und Sache sich verinnerlichen und die zurückwirkende Kraft des Bildes sich erheblich steigern muß.

Mit diesem ersten charakteristischen Punkte ist ein anderer eng verbunden. Es ist kaum möglich eine Thätigkeit menschlichen Lebens zur Veranschaulichung zu verwenden, ohne auszudrücken ob diese Thätigkeit als berechtigt und normal anzuerkennen sey, ohne damit irgendwelche Werthschätzung, Ablehnung oder Zustimmung, eine Art Urtheil in die Vergleichung hineinzulegen. Dies erhält nun eine besondere Bedeutung bei der Stellung der Kantischen Philosophie zur überkommenen geschichtlichen Lage. In der letzten principiellen Ueberzeugung stellt sie sich allem Früheren schroff gegenüber; sagt doch Kant, die Kritik verhalte sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchemie, oder wie Astronomie zur wahrsagenden Astrologie. Da aber das von Kant als irrig Erachtete das ganze Gebiet der Philosophie in Besitz hatte und durch lange Tradition fest in Begriffen und Meinungen wurzelte, so ließ sich ein fortdauernder unerbittlicher Kampf nicht vermeiden. Das bekunden auch die Bilder. Die Darlegung des Eignen ist meistens eng verknüpft mit der entschiedenen Abweisung eines Fremden, das auf Grund scharf ausgeprägter eigner Ueberzeugung in festem, geschichtlich nicht immer zutreffenden Bilde vor Augen steht. Vornehmlich trifft den rationalistischen Dogmatismus der Angriff, d. h. jenes Verfahren, welches ohne vorangehende

Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft eine Erkenntniß des Uebersinnlichen versucht; weit seltener wird der Empirismus bekämpft; gelegentlich findet auch gegen den Skepticismus eine Grenzabsteckung statt. In Allem zusammen aber ist es ganz vorwiegend Richtung und Inhalt des Erkenntnißprocesses, deren Veranschaulichung die Aufbietung von Analogien dient. Um diesen Punkt vornehmlich muß sich daher auch unsere Untersuchung bewegen; sie wird eine gewisse Regel des Fortschreitens darin finden, daß sie von den allgemeinsten Forderungen und Bedingungen des Erkennens allmählig zu der besonderen Gestaltung bei Kant aufsteigt. Es liegt in der Natur der Sache, daß dort die Zurückweisung des Gegners, hier der Ausbau des eignen in erster Linie steht, so daß wir bei jenem Verfahren uns von dem Ausgangspunkte eines vorwiegend polemischen dem Ziel einer positiven Darlegung allmählig annähern.

Es sind verschiedene Gruppen von Bildern gegen den Dogmatismus in's Treffen geführt, deren jede nach einer besonderen Seite hin seine Unzulänglichkeit kundthut und eine Forderung der neuen Denkart anzeigt.

Der Dogmatismus ist unsicher. Indem er baut, geht sein Streben vornehmlich dahin, das Gebäude so früh wie möglich fertig zu machen, und er untersucht erst hintennach, ob auch der Grund dazu gut gelegt sey (III, 38/39). Solche Baulust hat zur Folge, daß die menschliche Vernunft mehrmalen schon den Thurm aufgeführt, hernach aber wieder abgetragen hat, um zu sehen, wie das Fundament desselben wohl beschaffen seyn möchte (IV, 4). Wenn Kant überhaupt eine beharrende und breite Grundlage verlangt, wenn er über einen Beweis spottet, der so auf einer Haaresspitze gestellt ist, daß selbst die Schule ihn auf derselben nur so lange erhalten kann, als sie ihn als einen Kreisel um denselben sich unaufhörlich drehen läßt (III, 287), so findet er seine eigne Aufgabe insbesondere darin, den Boden „zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest zu machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden,

und die jenes Bauwerk unsicher machen" (III, 260). Es muß aber die Kritik „den Boden zu diesem Gebäude vorher so tief, als die erste Grundlage des Vermögens von der Erfahrung unabhängiger Principien liegt, erforscht haben, damit es nicht an irgend einem Theil sinke, welches den Einsturz des Ganzen unvermeidlich nach sich ziehen würde" (V, 175).

Weiter aber ist das Gebiet, welches die dogmatische Metaphysik menschlicher Einsicht zu eröffnen sich vermißt, in Wahrheit inhaltleer, und die darauf bezügliche Thätigkeit tappt ohne Halt und Ziel herum, ohne zu irgendwelchem Ergebniß zu gelangen. Jenes Uebersinnliche, dem sie sich nach Kant's Vorstellung widmet, erscheint ihm als ein unermeßlicher und mit dicker Nacht erfüllter, vornehmlich aber als ein leerer Raum, in dem es keinen Anhalt, keinen sichern Standpunkt, keine festen Wege und Bahnen gibt. Trotzdem erhebt sich der Flug des Denkens dahin, „die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raume noch viel besser gelingen werde" (III, 38). Wenn so das von der Erfahrung sich ablösende Denken durchgehends als ein Fliegen erscheint, so ist mit dieser Vorstellung der Gedanke der Ziel- und Erfolglosigkeit engstens verbunden. Die Vernunft gelangt zu nichts anderm als zu einem kraftlosen Schwingen der Flügel. Dazu muß sie bei dem Hinwagen zu dem Ueberschwänglichen und Unerforschlichen sich von aller Beziehung auf die Erfahrung abgeschnitten sehen, und darüber unvermeidlich schwindlicht werden (III, 462). Indem so das Bild luftiger Höhe für Kant die Vorstellung der Unsicherheit und des Schwindels mit sich bringt, wird die Höhe überhaupt Gegenstand der Abneigung und des Mißtrauens. Die Bezeichnung seines Idealismus als eines „höhern" lehnt K. mit Entschiedenheit ab: „Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Thürme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-großen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung" (IV, 121). Als Sache der Kritik erscheint es, der

Vernunft in Ansehung des Uebersinnlichen die „Flügel zu beschneiden“ und sie auf den Boden der Erfahrung zurückzuführen, der feste Merkzeichen ihres Ganges enthalten muß.

Der endlosen Leere gegenüber erscheint das Reich wirklicher Erkenntniß wie ein erfüllter, begrenzter Raum. Es gilt aber seine Grenze sorgfältig abzustecken, den Horizont unserer Erkenntnisse genau zu bestimmen. Wie hoch Kant diese Aufgabe hält, bekundet sich darin, daß er — und zwar schon in vorkritischer Zeit — die Metaphysik geradezu als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft bezeichnete (II, 375). Die Ausführung dieser Aufgabe aber zeigt eine unterscheidend-abstoßende Kraft nicht sowohl gegen die dogmatische Speculation, als gegen den Empirismus und Skepticismus. Mit größter Energie tritt Kant dafür ein, daß nicht das Verfahren desselben genüge, gewisse Fragen ganz außerhalb des Horizontes menschlicher Vernunft zu verweisen, ohne diesen näher zu bestimmen. So lange nur unbestimmte Erkenntniß einer nie völlig zu hebenden Unwissenheit vorhanden sey, könne nie genau ausgemacht werden, ob gewisse Fragen überhaupt in dem menschlichen Horizont liegen oder nicht; man sey so lange niemals seiner Ansprüche und seines Besitzes sicher. Was er im Gegensatz dazu will, sucht er durch scharfe begriffliche Scheidung von Grenze und Schranke verständlich zu machen. „Grenzen setzen immer einen Raum voraus, der außerhalb einem gewissen bestimmten Platze angetroffen wird und ihn einschließt; Schranken bedürfen dergleichen nicht, sondern sind bloße Verneinungen. — Unsere Vernunft aber sieht gleichsam um sich einen Raum für die Erkenntniß der Dinge an sich selbst“ (IV, 100). Grenzen können nur erkannt werden, wenn das jenseits Liegende mit in Erwägung gezogen wird, und eine endgültige Entscheidung wird hier nicht ohne Gründe a priori möglich seyn. „Alle Fragen unserer reinen Vernunft gehen auf das, was außerhalb diesem Horizonte oder allenfalls auch in seiner Grenzlinie liegen möge“ (III, 505). Die Erkenntniß der Grenze so gefaßt ist etwas Positives. „Da eine Grenze selbst etwas Positives ist, welches sowohl zu dem

gehört, was innerhalb derselben, als zum Raum, der außerhalb einem gegebenen Inbegriff liegt, so ist es doch eine wirkliche positive Erkenntniß" (IV, 108). Das Verlangen einer derartigen Grenzbestimmung ist es vornehmlich, was zu den tiefen Untersuchungen der Vernunftkritik hintreibt; der bloß mit seinem empirischen Gebrauche beschäftigte Verstand, der über die Quellen seiner eignen Erkenntniß nicht nachsinnt, vermag es nicht zu befriedigen. Wie viel es aber bedeute, die Marksteine so zu legen, daß man künftig mit Sicherheit wissen könne, ob man auf dem Boden der Vernunft oder der Vernünftelei sich befinde (Brief an M. Herz vom 24. Nov. 1776), die genau begründete Einsicht, was wir wissen und was wir nicht wissen können, das in's Licht zu setzen, ist Kant nicht müde geworden; war er doch der Ueberzeugung, daß von da eine große Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unserer Vernunft hervorgebracht werden müsse. Wie Kant sich aber das Endergebniß in einem räumlichen Bilde vorstellt, zeigt folgende Aeußerung: „Unsere Vernunft ist nicht etwa eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern muß vielmehr mit einer Sphäre verglichen werden, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens auf ihrer Oberfläche (der Natur synthetischer Sätze a priori) finden, daraus aber auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben läßt. Außer dieser Sphäre (Feld der Erfahrung) ist nichts für sie Objekt" (III, 506). Aber wir können dabei nicht aufhören, uns mit der nothwendigen Vernunftidee des Unbedingten zu beschäftigen und in den transcendentalen Ideen der Vernunftthätigkeit eine Richtung über jenen Kreis hinaus zu geben. Die transcendentalen Ideen „haben einen unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (focus imaginarius), d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung

liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen" (III, 436). Wie tief diese gesammte Analogie mit dem Raumbilde in das Kantische Denken eingegriffen habe, und inwiefern sich hier eine specifische, keineswegs angriffsfreie Ansicht vom Erkennen ausdrücke, das können wir an dieser Stelle nicht untersuchen.

Erschien in dem Vorangehenden das Gebiet der dogmatischen Metaphysik wie ein endloser leerer Raum, so wird dasselbe in ähnlichem Sinne einem endlosen Ocean verglichen, einem uferlosen Meer, in welchem der Fortschritt keine Spur hinterläßt, und dessen Horizont kein sichtbares Ziel enthält, an dem, um wie viel man sich ihm genähert habe, wahrgenommen werden könnte (VIII, 519). In der vorkritischen Zeit hatte der Philosoph nicht darauf verzichtet, diesen Ocean zu befahren, wenn anders nur das Beispiel des tüchtigen Seemanns Nachfolge finde, „welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht etwa unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben" (II, 110). Später gestaltet sich ihm die Aussicht noch gefahrvoller, indem der weite und stürmische Ocean als eigentlicher Sitz des Scheins gilt, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht und ihn in Abenteuer verflechtet (III, 209). Daher wird es nun zur Maxime, das hohe Meer überhaupt zu meiden und die Fahrt unserer Vernunft nur soweit fortzusetzen, als die stetig fortlaufenden Küsten der Erfahrung reichen (III, 613).

Neben diesen Bildern finden sich eine Fülle anderer Analogien, um die Vergeblichkeit und Unfruchtbarkeit metaphysischer Arbeit zu veranschaulichen; indessen sind dieselben weniger ausgebildet und weniger beharrend, so daß wir uns bescheiden können darauf einzugehen. Die falsche Sicherheit und träge Ruhe, wozu der Dogmatismus führt, vergleicht Kant gern dem Schlaf und Traum. „Die Vernunft schlummert auf dem Polster ihres, vermeintlich durch Ideen über alle Grenzen möglicher

Erfahrung erweiterten Wissens" (VIII, 580). Die Kritik bedeutet dem gegenüber einen völlig wachen Zustand; das Amt des Erweckens aber hat der Skepticismus, wie denn Kant von sich bekennt, durch Hume aus dem dogmatischen Schlummer erweckt zu seyn.

So kräftig Kant in dem allen eine falsche, dogmatische Metaphysik abweist, so will er doch keineswegs auf Metaphysik überhaupt verzichten. Er betrachtet dieselbe als „eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann" (III, 48). „Daß der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als daß wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden" (IV, 115). Es gilt daher, die Aufgabe in neuer Weise anzugreifen, und zwar ist es eine wesentlich veränderte Richtung des Denkverfahrens, Umwandlung des Problems und der Methode, von welcher Kant Heil erwartet. Wenn er die Forderung methodologischer Besinnung ganz allgemein stellt, wenn er meint, der Gebrauch der Vernunft finde sich nicht, so wie der Gebrauch der Füße, von selbst vermittelst der öftern Ausübung, wenn er die überkommenen Bilder der Richtschnur, des Leitfadens, der Steuermannskunst u. s. w. verwendet, so scheint das zunächst wenig eigenthümlich, aber es gewinnt einen bedeutenderen Sinn dadurch, daß Kant nicht bloß einige Besinnung, eine gewisse Orientirung, sondern daß er ein vollständiges Ueberschlagen des einzuhaltenden Weges, eine systematische Feststellung der die Untersuchung leitenden Principien vor dem Eintreten in die Arbeit verlangt. Man muß zuvor genau wissen, was geleistet werden kann und wie es geleistet werden muß, wenn man mit Aussicht auf Erfolg das Werk unternehmen will. — Die Feststellung der Methode kann aber nicht dem gemeinen Menschenverstande überlassen werden. „Meißel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, aber zum Kupferstechen muß man die Radir-

nadel brauchen" (IV, 7). Die neue Methode, als der landläufigen bequemen Art fernliegend, erscheint als enge Pforte, als ein bisher durch Sinnlichkeit verwachsener Fußpfad; sofern sie sich aber kritisch gegen das Draußenstehende wendet, wird sie sich als Feuerprobe, als Medusenhaupt bewähren. Die bloße Thatsache des Besitzes einer durch wissenschaftliche Ueberlegung gewonnenen Methode unterscheidet die Kritik wesentlich vom Skepticismus; derselbe setzt sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand, da es denn liegen und verfaulen mag, „statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der nach sicheren Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniß des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Compaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt" (IV, 10).

Das Streben aber, vor der Erörterung die Principien, an denen die Entscheidung hängt, völlig zu sichern, bezeugt sich bildlich in dem immer und immer wiederholten, auch schon vorkritischem, Verlangen eines sichern Probiersteins. Dies alte Bild erhält bei Kant eine durchaus charakteristische Verwendung. Es scheint ihm widersinnig, „die Gültigkeit des Probiersteins nicht aus seiner eignen Beschaffenheit, sondern durch jene Sätze, an denen er die Probe hält, (nicht die an ihm die Probe halten), zu beweisen" (VI, 4). Die entscheidenden Kennzeichen, welche die Antwort bedingen, können nicht erst im Lauf der Untersuchung allmählig erhellen, sondern sie müssen vorher ausgemacht seyn; sonst geräth die Untersuchung in ein zielloses Herumtappen oder in einen fruchtlosen Zirkel. Daher legt Kant den größten Werth darauf, bei allen Principienfragen den „Probierstein" zuvor festzustellen; er ist aber überzeugt, daß derselbe immer nur in Principien a priori angetroffen werden könne. Die nähere Ausführung gestaltet sich natürlich in verschiedenen Gebieten verschieden.

Wird so für die Aufwerfung und Formulirung der Frage der Standort in der Vernunft genommen, so muß für die

— positive oder negative — Entscheidung über thatsächliche Realität die Erfahrung eintreten, und zwar kommt alles darauf an, daß sie dabei in ihrem wirklichen Bestande spreche, nicht durch hineingetragene Begriffe falsch gestempelt sey. Es gilt zwei von einander unabhängige Punkte zu gewinnen und auf einander zu beziehen, wenn sichere Einsicht erreicht werden soll. Schon in der vorkritischen Epoche richtet Kant seinen Tadel gegen die Philosophen, welche es verständen „mit einem unmerklichen Clinamen der Beweisgründe, dadurch, daß sie nach dem Ziele gewisser Erfahrungen oder Zeugnisse verstohlen hinschielten, die Vernunft so zu lenken, daß sie gerade hintreffen mußte, wo der treuherzige Schüler sie nicht vermuthet hatte, nämlich dasjenige zu beweisen, wovon man schon vorher wußte, daß es sollte bewiesen werden" (II, 366). Für das positiv einzuschlagende Verfahren gewährt auf der Höhe der Vernunftkritik das naturwissenschaftliche Experiment eine zutreffende Analogie. Wie bei jenem die Vernunft mit ihren Principien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen muß, um von ihr belehrt zu werden (s. Vorr. zur 2. Aufl. der Kritik d. rein. V., III, 16, 19), so erscheint es als Aufgabe der philosophischen Methode, „die Elemente der reinen Vernunft in Dem zu suchen, was sich durch ein Experiment bestätigen oder widerlegen läßt."

Alle diese Forderungen aber sind nur vorbereitende, die entscheidende Wendung zum Gewinnen eines wirklich neuen Bodens liegt bekanntlich in der Verlegung des Schwerpunktes aus dem objektiven Seyn in das Subjekt. Diese Umwandlung drückt sich bildlich aus in der Vergleichung mit dem Werke des Copernikus. Der Vergleichspunkt liegt hier aber darin, daß die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen, sondern in dem Zuschauer gesucht werden (III, 20, 21). Auch Leibnitz schon hatte sich gern dieser Analogie des veränderten Standpunktes bedient, aber ihm kam es dabei vornehmlich darauf an, die gedankenmäßige Werthschätzung des Alls gegenüber der indi-

viduell sinnlichen Empfindung zu veranschaulichen, und ihm trat in dem Bilde als verbindender Punkt vornehmlich die Gewinnung eines Weltstandpunktes hervor, von dem aus sich alles harmonisch darstelle. Auch Kant hat gelegentlich die Analogie in dieser Verwendung; wo sie aber das eigenthümlich Neue seines allgemeinen Verfahrens zum Ausdruck bringen soll, wie in der angeführten Stelle, da hat sie, wie wir sahen, einen erheblich anderen Sinn.

Von diesem neuen Standpunkt aus ergeben sich für Kant vornehmlich zwei methodologische Forderungen und ihnen entsprechende Mittel zur Durchführung des großen Werkes: scharfe Sonderung des nach Wesen und Ursprung Verschiedenen, in der gewöhnlichen Ansicht aber und dem überkommenen Zustande des Wissens Vermengten, und systematische Anordnung des als einem Gebiet zugehörig Erkannten, sowie des gesammten Erkenntnißinhaltes. Wie eng beides mit einander zusammenhängt und wie das eine das andere zu steigern vermag, ist leicht zu ersehen; ob eine volle Ausgleichung beider Strebungen bei Kant erfolgt ist, haben wir hier nicht zu untersuchen. Jene sondernde und auf wesentliche Unterscheidungen dringende Art zeigt Kant in schroffstem Gegensatz zu Leibniz. Während dieser überall die Dinge unter Zurückdrängung des unmittelbaren Eindrucks durch das Denken dahin umwandeln wollte, daß sie alle als in einer einzigen Stufenfolge liegend erschienen, und jedes einzelne nur einen besondern Grad ein und desselben Geschehens darstellte, besteht Kant hartnäckig auf der Eigenthümlichkeit des Verschiedenen, und da er diese Eigenthümlichkeit mit großer Kraft zur Geltung bringt, so muß das Mannigfache auseinandertreten, das Verschiedene sich bis zu vollem Gegensatz von einander entfernen. So in den einzelnen Erkenntnissen, so aber auch bei ganzen Gebieten, Principien und Erkenntnißquellen.

Namentlich zeigt Kant sich darauf bedacht, das a priori Entspringende und das a posteriori Gegebene, Rationales und Empirisches, durchgehend von einander zu scheiden.

Da diese Gesammtrichtung alle Probleme ergreift und ihre

Behandlung eigenthümlich gestaltet, so dürfen wir erwarten, daß sie sich auch in entsprechenden Bildern zum Ausdruck bringe. Dies ist in Wahrheit der Fall, und zwar liegen besonders zwei Gruppen von Analogien vor. Einmal wird das Verschiedenartige als räumlich innerhalb eines weitern Umkreises nebeneinanderliegend vorgestellt; hier gilt es die Felder abzugrenzen; es muß z. B. verhütet werden, „daß die Grenzen der Wissenschaften nicht ineinanderlaufen, sondern ihre gehörig abgetheilten Felder einnehmen" (IV, 363). Für besondere Vermögen wie für die reine Vernunft sollen auch besondere Gebiete abgesteckt werden. Dabei unterscheidet Kant's genauerer Sprachgebrauch zwischen Feld, Boden und Gebiet. „Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, unangesehen, ob ein Erkenntniß derselben möglich sey oder nicht, haben ihr Feld. — Der Theil dieses Feldes, worin für uns Erkennen möglich ist, ist ein Boden (territorium) für diese Begriffe und das dazu erforderliche Erkenntnißvermögen. Der Theil des Bodens, worauf diese gesetzgebend sind, ist das Gebiet (ditio) dieser Begriffe und der ihnen zustehenden Erkenntnißvermögen" (V, 180).

Noch öfter aber stellt sich die Aufgabe so dar, ein Zusammengesetztes, Vermengtes in seine einfachen Bestandtheile, in reine Elemente zu zerlegen. Dies Suchen „reiner" Begriffe, welches Kant's Forschung besonders kennzeichnet, findet sein Gegenstück in dem Verfahren des Chemikers und des Mathematikers. „Was Chemiker beim Scheiden der Materien, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre thun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob" (III, 554). Der Hinweis auf die Chemie findet sich in der Kritik der reinen Vernunft öfter (s. z. B. III, 437), auch in der praktischen Vernunft empfiehlt Kant „in Ermangelung der Mathematik ein der Chemie ähnliches Verfahren der Scheidung des Empirischen und Rationalen" (V, 169 und in besonderer Ausführlichkeit V, 97). Vermengung empirischer Bestimmungsgründe des Willens mit dem obersten sittlichen Grundsatze würde „eben so sehr allen sittlichen Werth, als empirische Beimischung zu geometrischen Grundsätzen

alle mathematische Evidenz aufheben" (V, 98); sie würde der Stärke und dem Vorzuge der Vernunft Abbruch thun, „so wie das mindeste Empirische, als Bedingung in einer mathematischen Demonstration, ihre Würde und Nachdruck herabsetzt und vernichtet" (V, 25).

Aus dieser Abgrenzung und Scheidung des Verschiedenartigen erwuchs aber die weitere Aufgabe, das als wesentlich zusammengehörend Erkannte in feste Anordnung und Gliederung zu bringen. Die großartige Thätigkeit Kant's nach dieser Richtung hin, seine bewunderungswürdige Kraft, ein Vielfaches, scheinbar Zerstreutes von einem leitenden Princip her zur Ganzheit zu gestalten, bedarf keines Wortes der Erörterung. Eben dies war es auch seiner eignen Ueberzeugung nach, was ihn über Hume hinausführte, daß er das von diesem angeregte Problem nicht wie einen vereinzelten Punkt, sondern in systematischer Umsicht wie ein Ganzes behandelte (s. III, 509). Vornehmlich die Transcendentalphilosophie hat nach seiner Ueberzeugung wie den Vortheil, so auch die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzusuchen, weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen (III, 92). Die Metaphysik richtig verstanden ist „ihrem Wesen und ihrer Endabsicht nach ein vollendetes Ganze; entweder Nichts, oder Alles, was zu ihrem Endzweck erforderlich ist" (VIII, 519). Sie stellt sich dar als „das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet" (III, 11). Das Systematische der Erkenntniß, d. i. den Zusammenhang derselben aus einem Princip, zu Stande zu bringen, das erscheint ihm recht eigentlich als wesentliche Aufgabe der Vernunft, s. III, 437. Unsystematisches Verfahren verwirft er als ein rhapsodistisches, ein bloßes Zusammenraffen; auch auf ethischem Gebiete tadelt er das synkretistische Zeitalter mit seinem „Coalitionssystem widersprechender Grundsätze voll Unredlichkeit und Seichtigkeit" (V, 25).

Der Veranschaulichung des hier positiv Gewollten dienen mannigfache Bilder, einen ständigen Charakter aber besitzen vor-

nehmlich zwei Analogien: die des Bauwerks und die des organischen Wesens. Kant nennt die menschliche Vernunft ihrer Natur nach architektonisch, weil sie alle Erkenntnisse als zu einem möglichen System gehörig betrachte (III, 337); der Inbegriff aller Erkenntniß der reinen und speculativen Vernunft erscheint wie ein Gebäude (III, 473). Diese Analogie wird nicht selten bis in einzelne Verzweigungen entwickelt.

Schon in der vorkritischen Zeit hatte Kant eine Prüfung und Auswahl des gesammelten Baugeräthes verlangt (II, 110); später fügte er die Bedingung hinzu, daß man nicht rhapsodistisch viele Erkenntnisse als Bauzeug sammele und den Stoff aus Ruinen alter eingefallener Gebäude nehme (III, 549/50). Bei einem Ueberschlag des Bauzeuges haben wir zu prüfen, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unser Gebäude aus dem Stoffe, den wir haben, aufführen können. Den Stoff für das System der Vernunftkritik bilden nach Kant aber die reinen Begriffe a priori, wie sie die transcendentale Elementarlehre feststellt (s. III, 473, 492). Himmelanstrebende Unternehmungen müssen seiner Ueberzeugung nach aus Mangel an Stoff fehlschlagen, „ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweien und sie in alle Welt zerstreuen mußte, um sich, ein jeder nach seinem Entwurfe, besonders anzubauen“ (III, 473). Für die Gestaltung des Planes selber aber wird vornehmlich gefordert, die vorliegende Disciplin nicht wie einen Anbau und als einen Theil eines andern Gebäudes, sondern als ein für sich bestehendes Ganze zu behandeln, und daher nicht in sie Principien und Methoden eines andern Gebietes, wie etwa Sätze der Theologie in die Naturwissenschaft, hineinzutragen. In seiner Vollendung muß der Bau so geschlossen seyn, daß er keine Lücken bietet, und es nicht noth thut, „wie es bei einem übereilten Baue herzugehen pflegt, hintennach noch Stützen und Strebepfeiler anzubringen“ (V, 7).

So manche Vergleichungspunkte aber das Bauwerk bieten mag, die Verbindung zum Ganzen erscheint hier als von außen

herbeigeführt; weiter drängt es, die Innerlichkeit der Zusammengehörigkeit zum Ausdruck zu bringen, und das geschieht durch die Analogie des organischen Wesens. Allerdings muß dabei der Begriff „organisch" in dem ausgeprägten neuern Sinne verstanden werden, den er erst durch Kant erhalten hat. Bis dahin war nicht sowohl das Merkmal der Innerlichkeit, als das der zweckmäßigen Verknüpfung von Verschiedenartigem in diesem Begriff maßgebend, und so konnte die leibnitzische Philosophie den Organismus als nur graduell vom gewöhnlichen Mechanismus unterschieden, als höchste Steigerung der mechanischen Zusammenfügung ansehen (organismus cujus quaevis pars machina). Kant aber verschärfte die Differenz zu einem Gegensatz, indem sich ihm das organische Wesen als ein solches darstellt, in welchem alles wechselseitig Zweck und Mittel sey. Ein solcher Zusammenhang aber könne nicht wohl durch Zusammensetzung einzelner Elemente, sondern müsse als durch innere Gestaltung des Ganzen entstanden gedacht werden. In diesem Sinne hat der Begriff des Organischen seit Anfang unseres Jahrhunderts bekanntlich eine überaus große analogische Verwendung gefunden, und diese Verwendung hat einen so eingreifenden — vielleicht verhängnißvollen — Einfluß auf die wissenschaftliche Arbeit gewonnen, daß wir sie geradezu als ein classisches Beispiel der Macht der Bilder in der Wissenschaft anführen können. Bei Kant selbst ist der Gebrauch, der sich übrigens nur in der zweiten Periode finden dürfte, ein maßvoller. Das Organische dient vor allem zur Veranschaulichung der gegenseitigen Zusammengehörigkeit und der Vollständigkeit der einzelnen Theile eines wissenschaftlichen Ganzen. Die speculative Vernunft „enthält einen wahren Gliederbau, worin alles Organ ist, nämlich alles um Eines willen und ein jedes Einzelne um Aller willen" (III, 28/29 u. ähnlich öfter). Der Umfang des Mannigfaltigen sowohl als die Stelle der Theile untereinander sind hier a priori bestimmt. „Das Ganze ist gegliedert und nicht gehäuft; es kann zwar innerlich, aber nicht äußerlich wachsen, wie ein thierischer Körper, dessen Wachsthum kein Glied hinzusetzt, sondern ohne Veränderung der Pro-

portion ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht" (III, 548). Wie bei dem Gliederbau eines organisirten Körpers kann der Zweck jedes Gliedes nur aus dem vollständigen Begriff des Ganzen abgeleitet werden.

Neben dieser Verwendung für das Ganze der Vernunfterkenntniß findet das Bild des Organismus auch gelegentliche, aber eben nur gelegentliche Verwendung in der politischen Theorie, in welcher es später so einflußreich werden sollte. Den äußern Anstoß dazu scheint Kant von Frankreich empfangen zu haben, wenigstens bemerkt er zur Unterstützung seines eignen Gebrauches: „So hat man sich, bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volkes zu einem Staat, des Worts Organisation häufig für Einrichtung von Magistraturen u. s. w. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient" (V, 387 Anm.). Aber wenn er dies so versteht und begründet: „denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht blos Mittel, sondern zugleich auch Zweck, und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Function nach bestimmt seyn", so übersieht er, daß diese Deutung erst durch seine neue Bestimmung des Begriffes gewonnen ward. Immerhin bleibt es bemerkenswerth, daß der Sprachgebrauch der französischen Revolution, durch die Vertiefung von Seiten unseres großen Denkers hindurch, die bildliche Verwendung des „Organischen" hat herbeiführen helfen. Uebrigens bleibt bei Kant die Analogie im allgemeinen Umriß und in bescheidener Zurückhaltung. Eine zurückwirkende Kraft auf seine politische Theorie hat sie nicht gewonnen; sie konnte dieselbe nicht gewinnen, ohne mit den hier vorwaltenden Ideen hart zusammenzustoßen. Endlich bleibt es ihm immer gegenwärtig, daß ein solcher Begriff des Organischen nicht von außen her gegeben sey, sondern vielmehr aus unserer eignen Vernunftthätigkeit erwachse und an dieselbe gebunden bleibe.

So sehr die bis dahin angeführten Bilder wesentliche Richtungen der kantischen Forschung zum Ausdruck bringen,

und wenn schon sie in ihrer Verknüpfung und gegenseitigen Beziehung eine Andeutung des eigenthümlichen Gesammtcharakters derselben zu geben vermögen, so ist in ihnen das am meisten Eigenartige und Ursprüngliche noch nicht zur Anschauung gelangt: das Streben, in bewußtem Hinausgehen über das Gebiet empirisch-psychischer Vorgänge die Möglichkeit der Erkenntniß durch Erforschung der Quellen a priori darzuthun, und zu untersuchen, wie sich die Anwendung reiner Verstandesbegriffe auf Gegenstände überhaupt rechtfertige. Dies zu leisten ist Aufgabe der Deduction, welche den Gipfel der Transcendentalphilosophie bildet; erst von hier aus kann den Begriffen und Principien objektive Gültigkeit (im Sinne Kant's) gesichert werden; nur so wird eigentliches Erkennen möglich, welches erheblich mehr ist als bloßes Denken. Denn beides wird sorgfältig auseinander gehalten: „Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sey nach dem Zeugniß der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne“ (III, 23). Es handelt sich letzthin nicht um das „was geschieht, d. i. nach welcher Regel unsere Erkenntnißkräfte ihr Spiel wirklich treiben, und wie geurtheilt wird, sondern wie geurtheilt werden soll; und da kommt diese logische objektive Nothwendigkeit nicht heraus, wenn die Principien blos empirisch sind. — Es bedarf einer transcendentalen Deduction, vermittelst deren der Grund so zu urtheilen in den Erkenntnißquellen a priori aufgesucht werden muß“ (V, 188). Durch diese Fassung der Aufgabe erhält die Transcendentalphilosophie aber eine enge Verwandtschaft mit dem Rechte. Gegenüber der Frage, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben werde, erscheint die neu eintretende Frage als eine auf die Rechtmäßigkeit der Erwerbung gerichtete; die Deduction erweist sich als Legitimation, das ganze Unternehmen nicht so sehr als Feststellung eines Thatbestandes, wie als eine Begründung der Rechtmäßigkeit, als quaestio juris, nicht als quaestio facti.

In dieser Wendung der Forschung drückt sich der eigenthüm-

liche Charakter der kantischen Denkart besonders deutlich aus und hier vollzieht sich die schärfste Scheidung gegen allen bloßen Empirismus. Andererseits darf nicht verkannt werden, daß eben diese Analogie manche weitere Frage hervorruft und dadurch die großen Schwierigkeiten des Unternehmens zum Bewußtseyn zu bringen geeignet ist. — Als Quell aller Gesetze erscheint aber bei Kant der reine Verstand, denn wenn ihm Gesetz die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung ist, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige gesetzt werden muß, so kann ein solches nie durch bloße Erfahrung gegeben werden, sondern nur der Vernunft entspringen. Da nun jenen allgemeinen Bedingungen alle weitere Erkenntniß untergeordnet ist, so erscheint der Verstand als der Natur Gesetze vorschreibend; der Philosoph aber, der diese Gesetze formulirt, ist nicht „ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft".

Die Aufgabe aber, die Rechte der speculativen Vernunft festzustellen, ihr einen Besitz gegen alle mögliche Anfechtung zu sichern, gestaltet sich näher dahin, das principielle Verhältniß des Erkennens zur Erfahrung in endgültiger Weise zu bestimmen. Die herkömmliche Fassung der Frage im Zeitalter des Dogmatismus ließ eine doppelte Antwort zu und führte damit zur Ausbildung zweier großer Parteirichtungen. „Der Grundsatz, daß alles Erkenntniß allein von der Erfahrung anhebe, welcher eine quaestio facti betrifft, gehört nicht hieher, und die Thatsache wird ohne Bedenken zugestanden. Ob sie aber auch allein von der Erfahrung als dem obersten Erkenntnißgrunde abzuleiten sey, dies ist eine quaestio juris, deren bejahende Beantwortung den Empirismus der Transcendentalphilosophie, die Verneinung den Rationalismus derselben einführen würde" (VIII, 536). Nun aber zeigt Kant, daß diese Parteiung keine zufällige Bildung von vorübergehender Bedeutung sey, sondern daß sie ihren Grund in der Natur unserer Vernunft und ihrer Stellung zu den Gegenständen habe. Es verwickelt sich die Vernunft in ihrem Unterfangen einer dogmatisch-metaphysischen Begreifung des Weltalls in einen durchgehenden Widerspruch, der schlechter-

dings nicht ertragen, und der doch auch nicht auf dem eingenommenen Boden überwunden werden kann. Dieser mit Nothwendigkeit erwachsende innere Zwiespalt ist bekanntlich für unsern Philosophen der Hauptbeweis der Unmöglichkeit aller dogmatischen Erkenntniß. Das Scheitern aller Versuche, unsere Einsichten im Felde des Uebersinnlichen zu erweitern, erhellt seiner Ueberzeugung nach nicht daraus, „daß uns eine tiefere Erkenntniß des Uebersinnlichen, als höhere Metaphysik, etwa das Gegentheil jener Meinungen lehre; denn mit dem können wir diese nicht vergleichen, weil wir sie als überschwenglich nicht kennen; sondern weil in unsrer Vernunft Principien liegen, welche jedem erweiternden Satz über diese Gegenstände einen, dem Ansehen nach ebenso gründlichen Gegensatz entgegenstellen, und die Vernunft ihre Versuche selbst zernichtet" (VIII, 523).

Die Eigenthümlichkeit und die Tragweite dieses der Vernunft innewohnenden Widerstreites drängt in besonders hohem Grade zur Veranschaulichung durch Bilder und Analogien. Und zwar ist es vornehmlich die Vorstellung vom Rechtsstreit und seinem Verlaufe, welche dazu dient; dieselbe wird bald nach der einen, bald nach der andern Seite hin ausgeführt; verbinden wir die einzelnen Züge, so erhalten wir ein ziemlich zusammenhängendes Bild, dessen Betrachtung einiges Interesse besitzen dürfte. Von vorn herein besagt die Heranziehung der Analogie des Processes eine bestimmte Maxime für die Behandlung der Sache. Der thatsächlich vorhandene Gegensatz soll nicht aus irgend welchen Rücksichten abgeschwächt oder vertuscht werden; auch hier gilt, was Kant bei einer andern Gelegenheit (bei Erörterung des Streites der philosophischen Facultät mit der theologischen) sagt: „Dieser Streit kann und soll nicht durch friedliche Uebereinkunft (amicabilis compositio) beigelegt werden, sondern bedarf (als Proceß) einer Sentenz, d. i. des rechtskräftigen Spruches eines Richters (der Vernunft); denn es könnte nur durch Unlauterkeit, Verheimlichung der Ursachen des Zwistes und Beredung geschehen, daß er beigelegt

würde" (VII, 350). Andererseits aber soll der Kampf nicht als eigentlicher Krieg in der Absicht eines durch Macht und Gewalt zu erreichenden Sieges geführt werden, sondern als Rechtsstreit; das Ziel ist ein gesetzlicher Zustand, ein ewiger Friede. Die Kritik vermag uns denselben zu verschaffen, indem sie alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eignen Einsetzung hernimmt, deren Ansehen keiner bezweifeln kann, und indem sie damit die Quelle der Streitigkeiten selbst trifft (III, 500).

Der Proceß verläuft nun in folgender Weise. Beide Parteien machen Anspruch auf den alleinigen Besitz der Wahrheit. Der Gerichtshof, vor den sie zur rechtlichen Entscheidung geladen werden, ist die Vernunft selber. Der Mensch läßt hier die Sätze und Gegensätze auftreten „so wie sie sich, durch keine Drohung geschreckt, vor Geschworenen von seinem eigenen Stande, (nämlich dem Stande schwacher Menschen), vertheidigen können" (III, 338). Die Vernunft aber gibt die Entscheidung nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren eignen ewigen und unwandelbaren Gesetzen. Es schien nun Kant, als lägen in Sachen der Metaphysik „die Acten zur Entscheidung beinahe schon zum Spruche fertig" (IV, 468), und er fand seine eigne Aufgabe darin „die Acten dieses Processes ausführlich abzufassen und sie im Archive der menschlichen Vernunft niederzulegen" (III, 470). In der Ausführung sehen wir ihn besonders darauf bedacht, den Gegensatz zwischen dem Gebahren der Parteien, welche alle Mittel aufbieten, um den Schein des Rechtes für sich zu gewinnen, und der unbestechlichen, unerbittlich auf sachliche Wahrheit dringenden Vernunft zu veranschaulichen. Die Parteien häufen die Beweise, wie ein Parlamentsadvocat, welcher denkt: das eine Argument ist für diesen, das andere für jenen (V, 522). Sie benutzen die Unbehutsamkeit des Gegners, indem sie seine Berufung auf ein mißverstandenes Gesetz gern gelten lassen, um ihre eignen unrechtmäßigen Ansprüche auf die Widerlegung desselben zu bauen (III, 306). Sie führen Hypothesen als „tüchtige" Zeugen auf, die doch keine solchen sind, weil jede derselben an sich dieselbe Rechtfertigung bedarf, welche der zu Grunde gelegte

Gedanke nöthig hatte (III, 513). Auch geschieht es wohl, wie Kant an dem ontologischen und kosmologischen Beweise aufzeigt, daß man sich auf Uebereinstimmung von Vernunft und Erfahrung als auf zwei von einander unabhängige Zeugen beruft, wo der erste allein „seinen Anzug und Stimme verändert hat, um für einen zweiten gehalten zu werden" (III, 413). Schlagen alle Mittel fehl, so bleibt schließlich die Berufung auf Verjährung des Besitzstandes. Die Art der Argumentationen bei dem allen pflegt aber die zu seyn, daß man nicht sowohl für die eigne Behauptung einen Beweis erbringt, als die Gegenthese bestreitet, als sey mit ihrer Zurückweisung das eigne Recht erhärtet. Allen diesen Kunstgriffen aber erweist sich die Vernunft als unzugänglich. Sie besteht vornehmlich darauf, daß ein Jeder seine Sache direct — durch transcendentale Deduction der Beweisgründe — führe, damit man sehe, was seine Vernunftansprüche für sich selbst anzuführen haben (III, 524). Diesem Geheiß vermögen die Parteien nicht zu entsprechen, es ergibt sich leicht, daß jeder nur so lange stark ist, als er sich angreifend verhält, während die Vertheidigung sofort seine Schwäche verräth. Die Parteien können sich wohl gegenseitig in die Enge treiben, aber keine vermag ihre eigne Behauptung rechtlich zu begründen. Die Verfolgung dieser Einsicht führt die Vernunft aber zur Prüfung der Voraussetzung, von welcher beide ausgehen; sie sucht „in einem solchen, auf beiden Seiten redlich gemeinten und mit Verstande geführten Streite den Punkt des Mißverständnisses zu entdecken, um wie weise Gesetzgeber thun, aus der Verlegenheit der Richter bei Rechtshändeln für sich selbst Belehrung von dem Mangelhaften und nicht genau Bestimmten in ihren Gesetzen zu ziehen" (III, 303), und sie erweist in Durchführung dieser Aufgabe, daß das Recht da, wo die Parteien es suchen, überhaupt nicht zu finden sey, daß vielmehr ein neuer principiell überlegender Standort gesucht werden müsse. Wenn aber beide Parteien mit ihren Ansprüchen vom Richter abzuweisen sind und dem dogmatischen Gebrauch der reinen Vernunft endgültig zu entsagen ist, so wird damit nicht der

polemische Gebrauch derselben aufgehoben. „Ganz anders ist es bewandt, wenn sie es nicht mit der Censur des Richters, sondern den Ansprüchen ihres Mitbürgers zu thun hat und sich dagegen blos vertheidigen soll. Denn da diese eben so wohl dogmatisch seyn wollen, obzwar im Verneinen, als jene im Bejahen, so findet eine Rechtfertigung κατ' ἄνθρωπον statt, die wider alle Beeinträchtigung sichert und einen titulirten Besitz verschafft, der keine fremde Anmaßungen scheuen darf, ob er gleich selbst κατ' ἀλήθειαν nicht hinreichend bewiesen werden kann" (III, 493). Diese Thatsache gewinnt besondere Bedeutung durch die Wendung zur praktischen Vernunft, deren Eigenthümlichkeit uns gleich beschäftigen wird.

Indem auf theoretischem Gebiet die Kritik die Erkenntniß auf das sehr verengte Gebiet der Gegenstände möglicher Erfahrung einschränkt, zugleich aber die apriorischen Bedingungen der Erfahrung nachweist, gewährt sie der Vernunft ein zwar verringertes, aber unstrittiges Eigenthum, einen niemals mehr anzufechtenden Besitz. — Der geschilderte Kampf und Streit erweist sich aber von dem Standpunkt der Wahrheit aus als förderlich, indem er die Vernunft vor dem Schlummer einer eingebildeten Ueberzeugung, den ein blos einseitiger Schein hervorbringt, verwahrt (III, 293). „Diesem Dienste der Kritik den positiven Nutzen abzusprechen, wäre eben so viel, als sagen, daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Hauptgeschäft doch nur ist, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne" (III, 22).

Würde man aber die Frage der rechtlichen Begründung gegen die entscheidenden apriorischen Functionen selber richten, so antwortet Kant: „Es gibt auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher noch gar nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehöret hat" (VI, 37).

Wenn nach dem allen das Gebiet der speculativen Er-

kenntniß sich darstellt als ein rechter Kampfplatz nimmer beizulegender Fehden, so verhält es sich anders auf praktischem Gebiet. Hier ist die Vernunft — vermöge der Idee der Freiheit — im Besitze, und zwar gründet sich der Rechtsanspruch, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens auf das Bewußtseyn und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von blos subjectiv-bestimmenden Ursachen (IV, 305). Hier darf daher der positiv Behauptende den Beweis dem Gegner zuschieben, und da er völlig sicher ist, daß derselbe diesen nie erbringen kann, so darf er seines Besitzes ebenso sicher seyn. „Wo Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig, als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären" (IV, 307). „Für den Gegner haben wir unser non liquet in Bereitschaft, welches ihn unfehlbar verwirren muß, indessen daß wir die Retorsion desselben auf uns nicht weigern, indem wir die subjektive Maxime der Vernunft beständig im Rückhalte haben" (III, 495). Nach dem allen hat die praktische Philosophie von der theoretischen die Hülfe zu erwarten, daß sie ihr Ruhe und Sicherheit gegen äußere Angriffe schaffe, die ihr den Boden, worauf sie sich anbauen will, streitig machen. Im Besondern ist der scheinbare Widerstreit zwischen Natur und Freiheit aufzuheben, denn im Fall die Forschung ihn unangerührt lassen wollte, so „ist die Theorie hierüber bonum vacans, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigenthum verjagen kann" (IV, 304).

Das Bild des Processes wird übrigens auch neben jener hauptsächlichsten Verwendung von Kant gern herangezogen. So z. B. in dem „Streit der Facultäten", beim Problem der Theodicee, in der Polemik gegen Eberhard u. s. w. Ueberall gewahren wir die Neigung, eine erhobene Streitfrage als Rechtsfrage zu behandeln. — Bei jenem Hauptproblem wird übrigens statt des

Processes nicht selten auch die nahe verwandte Analogie eines nach bestimmten Regeln angestellten Zweikampfes gebraucht. Die dogmatischen Parteien sind die Kämpfer, die Vernunft der unparteiische Kampfrichter; der Verlauf hat das Eigenthümliche, daß — bei der hier üblichen apagogischen Beweisart — jeder Kämpfer im Vortheil ist, so lange er angreift, daß er aber in Nachtheil geräth, sobald er sich vertheidigen muß. So erscheint derjenige als Sieger, welcher den letzten Angriff gethan hat. Dies Bild wird gewöhnlich in allgemeinstem Umriß gehalten, nur an einzelnen Stellen findet eine weitere Ausführung statt. So heißt es z. B.: „Zu einer vollständigen Rüstung gehören auch die Hypothesen der reinen Vernunft, welche, obzwar nur bleierne Waffen (weil sie durch kein Erfahrungsgesetz gestählt sind), dennoch immer so viel vermögen, als die, deren sich irgend ein Gegner wider euch bedienen mag“ (III, 515). Oder die Erfolglosigkeit der Angriffe wird versinnlicht, indem es heißt: Die Schatten, die sie zerhauen, wachsen, wie die Helden in Walhalla, in einem Augenblick wiederum zusammen“ (III, 503).

Auch bei solchem Zweikampf schwebt Kant immer das Bild eines endgültig zu gewinnenden Rechtszustandes vor, und so erweist sich auch bei diesem Gleichnisse das Wirken der Rechtsidee. Eine so weitgehende und eingreifende Verwendung dieser Idee ist aber nicht nur charakteristisch für die theoretische Fassung der Aufgabe, sondern dadurch, daß als Ziel der Vernunftkritik die Herbeiführung eines sichern Rechtszustandes, die unappellable Zurückweisung aller unberechtigten Ansprüche erscheint, kommt in das Ganze eine Art unmittelbarer ethischer Belebung und Erwärmung. Für unsern Philosophen, welcher wiederholt das Recht den Augapfel Gottes auf Erden nannte, der nichts so empörend fand als Ungerechtigkeit, und der meinte, „wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, daß Menschen auf Erden leben“, für ihn konnte forschendes Ringen sittlich nicht höher erhoben werden, als indem er sich den Dienst an der Wahrheit vorstellte als einen Kampf um's Recht.

Wenn die bisherige Entwicklung des Gegenstandes der

Veranschaulichung des allgemeinen philosophischen Verfahrens zugewandt war, so sind dabei allerdings principiell die verschiedenen Gebiete gleichmäßig umfaßt, aber es liegt doch in der Natur der Sache, daß hier die theoretische Philosophie in den Vordergrund zu stehen kommt. Es mag daher die Bemerkung nicht unterlassen werden, daß auch auf dem Felde der praktischen Vernunft sich zahlreich Bilder finden. Dieselben schließen sich hier nicht zu so festen Gruppen zusammen, aber sie dienen doch vorwiegend einem einzigen Zwecke. Es besteht aber derselbe darin, die Schärfe des sittlichen Gegensatzes, die Unzulänglichkeit aller äußerlichen Hülfsmittel, die Nothwendigkeit des Aufgebotes aller Kräfte so augenscheinlich wie möglich zu machen. Es ist weniger ein systematischer Aufbau, als vielmehr allgemeine Grundanschauungen und Werthschätzungen, welche zur Eindringlichkeit streben. Daher erklärt es sich leicht, daß die hier verwandten Bilder der herkömmlichen und populären Vorstellungsweise erheblich näher stehen als die des theoretischen Gebietes; sie sind im Grunde mehr charakteristisch für den Menschen als für den Philosophen Kant. Eine weitere Auseinandersetzung glauben wir daher hier unterlassen zu dürfen, jedoch möchten wir wenigstens ein Beispiel dafür erbringen, wie gewissenhaft bis in's Kleine der Denker auch hier verfährt. Die dem Moralgesetze widersprechende thatsächliche Beschaffenheit des Menschen soll veranschaulicht werden. Dies geschieht durch die Vergleichung mit einem krummen Holze, woraus nichts ganz Gerades gezimmert werden kann (IV, 149; VI, 198). Aber damit das recht genau gefaßt werde, sieht sich der Philosoph veranlaßt, den Begriff des Krummen selbst zu erklären, und das geschieht, indem er ihn von dem des Schiefen begrifflich unterscheidet (VI, 491; VII, 30). Beim Krummen liegt eine innere Beschaffenheit der Linie vor, während es sich beim Schiefen um die Lage zweier Linien zu einander handelt. Bei der Vergleichung mit dem Krummen erscheint daher der Widerstreit zum Sittengesetz als in der Innerlichkeit wurzelnd, nicht aus äußern Verhältnissen erwachsend.

Zum Schluß möge es gestattet seyn, auch der Art zu gedenken, wie Kant das Gesammtergebniß seiner Forschung in Bildern zum Ausdruck bringt.

Hatte er schon in vorkritischer Zeit den in sich zurückkehrenden Zirkel als Bild für die Vollständigkeit der Untersuchung verwandt (s. II, 204), so heißt es im Rückblick (VIII, 562): Die reine Vernunft „beschreibt ihren Horizont, der von der Freiheit, als übersinnlichem, aber durch den Kanon der Moral erkennbarem Vermögen theoretisch-dogmatisch anhebend, ebendahin auch in praktisch-dogmatischer, d. i. einer auf den Endzweck, das höchste in der Welt zu befördernde Gut, gerichteten Absicht zurückkehrt" (VIII, 562). Weiter aber heißt es, es gebe zwei Angeln, um welche sich die Vernunftkritik drehe: Idealität von Raum und Zeit und Realität des Freiheitsbegriffes. „Beide Angeln sind gleichsam in dem Pfosten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneter Bedingungen eingesenkt" (VIII, 573).

Von dem hohen Fluge in's Uebersinnliche wird die Vernunft zurückgerufen: „Freilich fand es sich, daß, wo wir zwar einen Thurm im Sinne hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrath der Materialien doch nur zu einem Wohnhause zureichte, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen" (III, 473).

Würde eine derartige Einschränkung Anstoß erregen, so vermag Kant zu erwidern: „Der die Klippen zeigt, hat sie darum doch nicht hingestellt" (VIII, 763). In der Sache aber meint er, daß der Verlust nur das Monopol der Schulen, keineswegs das Interesse der Menschen treffe (III, 25/26). Auch soll die Obenanstellung der praktischen Vernunft nicht zur trägen Ruhe der theoretischen führen. Dieselbe hat ihr Werk nicht ein für alle mal gethan, sondern da der Keim zu den Irrungen, welche sie zerstört, in der Vernunft selber liegt, der Schein, den sie bekämpft, ein natürlicher und unvermeidlicher ist, so bleibt die Aufgabe eine fortdauernde; immer von neuem wird der Irrthum hervorbrechen, immer von neuem seine Zurückweisung Kraft-

anstrengung erfordern. Die Philosophie bleibt ein immer (gegen die, welche Erscheinung und Ding an sich verwechseln) bewaffneter, die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitender Zustand. Freilich ist die streitbare Verfassung noch kein Krieg, aber es sollen doch im Frieden die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjekts immer rege gehalten werden. Es soll die Philosophie zur continuirlichen Belebung des Menschen und zur Abwehrung des Todesschlafs hinwirken (VI, 493). Es muß das System der reinen Vernunft „beständig bewohnt und im baulichen Wesen erhalten werden, wenn nicht Spinnen und Waldgeister, die nie ermangeln werden, hier Platz zu suchen, sich darin einnisteln und es für die Vernunft unbewohnbar machen sollen“ (VIII, 573). „Speculative Einschränkung der reinen Vernunft und praktische Erweiterung derselben bringen dieselbe allererst in dasjenige Verhältniß der Gleichheit, worin Vernunft überhaupt zweckmäßig gebraucht werden kann, und dieses Beispiel beweiset besser, als sonst eines, daß der Weg zur Weisheit, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse“ (V, 147). So weit Kant.

Es wäre vielleicht nicht ohne Interesse, die Verwendung von Bildern bei ihm auch unabhängig von dem jetzt verfolgten Faden des allgemeinsten Gedankenganges zu betrachten und etwa mit einer Art Umwendung den Standort nicht bei den durch das Bild aufzuhellenden Gedanken, sondern in den zur bildlichen Verwendung herangezogenen Gebieten zu nehmen. Dabei würde sich bemerklich machen, welche Kreise allgemeinmenschlicher Bildung, welche Interessen der Zeit, welche Theile des gesellschaftlichen und bürgerlichen Lebens, aber auch welche Gebiete der Natur ihm zur Auswahl vornehmlich gegenwärtig waren; wir würden z. B. sehen, in welcher Weise er politische Gedanken und Schätzungen seiner Zeit verwandte, wie eigenthümlich er, wenn schon meist in flüchtiger Andeutung, Vorstellungen aus dem kaufmännischen Leben in seine Darlegungen einzuweben weiß, wie gern er sich zur Aufhellung letzter principieller Ueberzeugungen

an die Astronomie wendet u. s. w. Aber alles dies hat doch mehr für die menschliche Individualität als für die Philosophie Kant's Bedeutung, es würde für andere Zusammenhänge werthvoll seyn als diejenigen, denen sich unsere Erörterung widmete.

Begnügen wir uns also damit einen Blick zurückzuwerfen. Unsere Untersuchung war nicht auf ein einzelnes Ergebniß zugespitzt und kann also auch nicht mit einem solchen abschließen. Was sie erstrebte, war, von einem gewöhnlich wenig beachteten Punkte aus einen Querschnitt des Ganzen zu geben. Unser Zweck ist erreicht, wenn das Mannigfache sich zu einer gewissen Einheit zusammenschließt und dadurch die eigenthümliche Denkart, der intellectuelle Charakter des großen Philosophen einige Veranschaulichung findet.

Die Bilder bei Kant haben für den ersten Anblick etwas Alltägliches und Nüchternes, ja es kann scheinen, als enthielten sie nicht eben viel Bedeutendes, specifisch Neues. Aber je weiter wir sie verfolgen, je mehr wir dem Zusammenhang mit den leitenden Gedanken nachgehen, desto mehr tritt ihre Eigenthümlichkeit an's Licht, desto mehr überzeugen wir uns, daß sie neuen Ideen dienen, und daß sie in diesem Dienst auch selber einen von dem Herkömmlichen abweichenden Sinn erhalten. Eben dieses aber, daß Naheliegendes und Alltägliches anders gewandt wird, anderes leistet, anders erscheint, legt Zeugniß ab für die gewaltige, bis in die Elemente dringende und auch die nächste Anschauung ergreifende Umwandlung, welche sich in dieser Philosophie vollzieht. Denn selbständig gestaltendes Wirken am Einfachen ist doch wohl das Kennzeichen ächter Größe.

Was aber die Richtung anbelangt, nach welcher sich die Bilder bewegen, so ist es offenbar der Dogmatismus in seiner rationalistischen Fassung, den vornehmlich sie bewußt zum Ziel ihrer Angriffe nehmen. Der Gegensatz zum Rationalismus mag von hier aus als der vorwiegende gelten, eine Hinneigung zum Empirismus sich in der Ablehnung jenes zu verrathen scheinen. Aber bei etwas eingehenderer Erwägung muß sich herausstellen,

daß Wahl und Entwicklung der Bilder weiteste Entfernung von allem Empirismus bekunden; man denke nur an die Feststellung der Grenzen, die Gewinnung eines aller Untersuchung vorangehenden Probiersteins, die Zerlegung in reine Elemente nach Art der Chemie, die systematische, der Idee des Organismus entsprechende Gestaltung, vor allem aber an die Aufwerfung der Rechtsfrage. In dem allen erweist sich die Vernunftthätigkeit als leitend und bestimmend. Es zeigt sich die Entfernung vom Empirismus eher größer denn kleiner als die vom Rationalismus. Mag sich diesem der Philosoph in der Art, wie er die Fragen beantwortet, entgegenstellen, die Thatsache, daß er sie überhaupt aufwirft, und die Art, wie er sie stellt, bekundet, daß er durch eine unübersteigbare Kluft von allem auch noch so verfeinerten Empirismus getrennt ist. Sein Kriticismus ist weit eher eine innerhalb des Rationalismus im weitesten Sinne stattfindende Bewegung gegen den Dogmatismus, als eine Annäherung an den Empirismus. Wenn Kant den Empirismus weniger hart bekämpfte, so geschah dies nicht, weil er ihm verwandter war, sondern weil dessen ganze Art unter dem Problem lag, das Kant vorwiegend beschäftigte. Ist es richtig, daß man mit dem Nahestehenden am heftigsten zusammenzustoßen pflegt, so wird umgekehrt zu vermuthen seyn, daß wo eingreifender Kampf am gewaltigsten entbrennt, viel innere Gemeinschaft vorhanden ist. Deswegen aber wollen wir Kant dem Rationalismus (im engern Sinne des Wortes) nicht zu sehr annähern. Vielmehr dürfen eben die Bilder als Beweisstück der vollen Eigenthümlichkeit seines Denkens gelten. Mit einer gewissen Selbständigkeit und Ueberzeugungskraft vermögen sie gegenüber verschiedenen und widerstreitenden Zurechtlegungen und Deutungen Zeugniß abzulegen für die keinem Allgemeinbegriff sich fügende, durch und durch eigenartige ächte Gestalt des großen kritischen Philosophen.

Ueber die Naturphilosophie der Gegenwart.

Von
Dr. Achelis.

I. Zur Psychologie.

Die Geringschätzung, welche die Alten der Natur zuwandten, ist kaum charakteristischer ausgedrückt als in dem bekannten Ausspruch des Sokrates: Der Baum lehre ihm Nichts, nur der Mensch. So sehr war die ganze theoretische Erfassung (die sich übrigens in gewisser Weise auch in ihrem ästhetischen Empfinden widerspiegelt) nur auf das menschliche Thun und Treiben gerichtet, daß sie die anorganische Natur in ihrer Mythologie überall mit Wesen ihresgleichen bevölkerten und sie so zu einem Resonanzboden ihres eigenen Fühlens und Strebens umschufen. Nicht gehässiger kann von der Natur oder von der Materie geredet werden, als wenn sie Plato gradezu ein μὴ ὄν nennt, oder da das Nichtseyende offenbar ja doch nicht seyn könne, behauptet, daß sie den omnipotenten Ideen gegenüber nur eine Scheinexistenz friste, welcher man nicht auf dem Wege gewöhnlicher rationeller Erkenntniß, sondern nur vermöge eines gewissen illegitimen Schlusses (ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ) beikommen könne. Aber ehrlich geantwortet, ist die Auffassung und Werthschätzung, welche die neuere idealistische Philosophie diesem Problem entgegenbringt, nicht viel anders; mag man sich auch noch so sehr in die Geheimnisse der Entfaltung des absoluten Geistes vertiefen, Natur und Geist als anscheinend coordinirte Strahlenbrechungen seines Wesens ansehen, die ganze Identitätsphilosophie vermochte den Gedanken doch niemals völlig zu erdrücken, daß mit der Berührung des Gegenständlichen seitens der Idee ihre Integrität und Souverainetät befleckt sey, die sie erst in der unnahbaren Höhe des reinen Aether wiedergewinne. Oder woher sonst das fruchtlose, weil in sich widersinnige Bemühen durch rein speculative Erörterungen über die Natur und Wirksamkeit irgend welcher physikalischer Phänomene, beispielsweise der Elektricität, oder des Lichts u. s. f. überhaupt

Aufschlüsse über jene Vorgänge zu gewinnen? Man war eben überzeugt, daß gemäß dem alten, so häufig mißverstandenen Satze Spinoza's: ordo idearum idem est ac rerum, die Ereignisse der Außenwelt sich freundlichst nach den dialektischen Redewendungen einer wohlgeschulten Logik richten würden. Wie ein Sturmwind fuhr die Naturwissenschaft in diesen äußerlich glänzenden, aber innerlich völlig defecten Bau und zerstörte ihn bis auf die Fundamente; anstatt der früheren tiefsinnigen Betrachtungen über die Kraft des Lichtes im Allgemeinen construirte man jetzt nicht mehr ex cathedra feinersonnene Gesetze, sondern suchte für die genau beobachteten Erscheinungen auch möglichst adäquate Gründe, um so zu einem wirklichen Verständniß eines gesetzlichen Wirkens zu gelangen. Jener hochfahrenden, aber völlig nichtigen Angewöhnung, von Fähigkeiten und Actualitäten des Stoffes schlechthin zu sprechen, entsagte man zu Gunsten einer bescheideneren, aber wahrhaft förderlichen Methode, die es darauf anlegte, immer genau die Bedingungen festzustellen, unter denen sich irgend eine Erscheinung vollzog. Aber nicht nur in dieser allgemeinen Formulirung der gefundenen Thatsachen, sondern namentlich in der Vertiefung und Erweiterung eines philosophisch freilich schon längst erwiesenen Axioms, nämlich der Abhängigkeit der Außenwelt von der Art und Intensität unseres Wahrnehmens, lieferte die Naturwissenschaft das Material für eine exacte Construction der Realität, die das Ich den Gegenständen außer sich zuerkennen kann. Freilich hatte schon im Alterthum Demokrit vorsichtig den Act unseres Empfindens von der an sich gegebenen Natur der Dinge unterschieden und so zuerst die Aufmerksamkeit auf den Unterschied des Subjectiven und Objectiven gelenkt; in demselben Sinne hatte Locke von den primären und secundären Quantitäten gesprochen, von denen jene z. B. Größe, Ausdehnung u. s. f. den Gegenständen als solchen inhäriren, diese aber, wie Farbe, Töne, Gerüche 2c. Zuthaten und Producte unseres percipirenden Geistes seyen. Noch weiter ging bekanntlich Berkeley, der die gesammte Welt des Gegenständlichen in Sensationen des Bewußtseyns auflöste und

in extremer, aber consequent logischer Weise das esse dem percipi identisch faßte, hierin der genaue Vorläufer des späteren subjectiven transscendentalen Idealismus. „Es besteht in der That eine auffallend verbreitete Meinung, daß Häuser, Berge, Flüsse, mit einem Wort, alle sinnlichen Objecte eine natürliche oder reale Existenz haben, welche von ihrem Percipirtwerden durch den denkenden Geist verschieden sey. Mit wie großer Zuversicht und mit wie allgemeiner Zustimmung aber auch immer dieses Princip behauptet werden mag, so wird doch, wenn ich nicht irre, ein Jeder, der den Muth hat, es in Zweifel zu ziehen, finden, daß dasselbe einen offenbaren Widerspruch involvirt. Denn was sind die vorhin erwähnten Objecte anderes als die sinnlich von uns wahrgenommenen Dinge, und was percipiren wir anders, als unsere eigenen Ideen oder Sinnesempfindungen? und ist es nicht ein vollkommener Widerspruch, daß irgend eine solche oder irgend eine Verbindung derselben unwahrgenommen existire?" (Ueber die Principien d. menschl. Erkenntn. p. 22 ed. Ueberweg.) So ist unser Ich der Spiegel der Welt oder noch genauer ausgedrückt, der Schöpfer der Welt; denn vor und außer ihm, resp. irgend einem wahrnehmenden Bewußtseyn existirt schlechterdings gar Nichts. Alles steht eben in diesem unaufhörlichen Rapport wirksamer Beziehungen, die jedem Wesen nach dem Grade seiner intellektuellen Begabung verschieden sein Universum schaffen. Freilich sind wir in dieser Perspective gänzlich aus dem Bereich thatsächlich vorhandener Gegenstände in das bunte und wechselhafte Reich der Erscheinungen gedrängt, jene werden kategorisch als Fiktionen eines unbesonnenen Denkens charakterisirt, als Trugbilder einer aberwitzigen Vernunft, wir können nie und nimmer aus diesem Zirkel des subjectiven Empfindens heraus, das uns täuschend an Stelle für sich bestehender Dinge die Sensationen unseres Empfindens unterschiebt. Da dies Problem schon specifisch erkenntnißtheoretische Momente involvirt, so werden wir späterhin darauf zurückkommen und begnügen uns jetzt mit dem Einwand, daß in dieser Deduction der eine Punkt übergangen ist,

nämlich in jenem Vorgange der Perception den Reiz zu constatiren, auf dessen Veranlassung erst überhaupt der ganze Empfindungscomplex entstehen konnte. Hatte die bisherige philosophische Betrachtung mit Recht ihre ganze Aufmerksamkeit auf das wahrnehmende Bewußtseyn concentrirt, dessen Thätigkeit jener psychische Proceß entsprang, so verlangte die Physiologie ebenso unzweifelhaft mit vollem Recht die exacte Hervorhebung der primären Voraussetzung, unter der überall erst von einer Empfindung, Wahrnehmung u. s. f. gesprochen werden konnte, d. h. eben des Reizes. Dieser erste Impuls, den Fichte (auch hierin ganz consequent) ja in das Ich selbst verlegte, konnte nicht wiederum als immanenter Vorgang im Ich gefaßt werden, sondern als Manifestation eines irgend wie qualificirten Aeußeren, das erst hierdurch dem Bewußtseyn eine Reaction ermöglichte; mit anderen Worten die Naturwissenschaft legte auf Grund der Logik und Empirie Protest ein gegen jenen circulus vitiosus des subjectiven Idealismus, der die Welt aus sich erzeugte und doch für jeden Empfindungsact eine Veranlassung voraussetzen mußte, die nicht mehr als immanenter Bestandtheil des Ich gedacht werden konnte. Dieser Satz der Sinnenphysiologie ist grade so unbestritten, wie die weiteren Folgerungen vielfachen Anfechtungen begegnet sind; vor Allem muß an dieser Stelle auf die bahnbrechenden Forschungen von Johannes Müller hingewiesen werden, der zum ersten Mal eine analytische Herleitung unserer sinnlichen Wahrnehmungen versuchte. Unter ‚der specifischen Energie' der Sinnesnerven verstand er die Thatsache, daß jeder der fünf Nerven nur befähigt sey, die ihm zugehörige Empfindung zu übermitteln und für andere Einwirkungen absolut seinen Dienst versage; also der Gesichtsnerv kann nur Licht- und Farbenempfindungen in der Seele veranlassen, der Gehörnerv nur Schallempfindungen u. s. f. Da nun aber Lichtempfindungen nicht nur durch Aetheroscillationen erregt werden können, sondern auch durch Druck auf die Augen oder auf elektrischem Wege, so glaubte man schließen zu können, daß ‚die specifische Energie eines Sinnes nicht in directem

ursachlichen Zusammenhang mit dem äußeren Agens steht, welcher diesen Sinn erregt, oder mit anderen Worten, der Charakter des Empfindens entspreche keineswegs etwa der Art der Reizung' (Fick, Compendium der Physiologie des Menschen p. 145), oder wie Helmholtz sich ausdrückt: „Der eingreifendste Unterschied, den die verschiedenen Empfindungen darbieten, nämlich der Unterschied zwischen Gesichts-, Gehörs-, Geschmacks-, Geruchs- oder Tastempfindungen hängt gar nicht von der Natur des äußeren Objects, sondern nur von den centralen Verbindungen des getroffenen Nerven ab' ('Populäre wissensch. Vorträge II p. 52); vgl. übrigens Hemann, Die Erscheinung der Dinge in der Wahrnehmung, Leipzig 1881). Mit Recht scheint uns der letztgenannte Autor gegen diese Auffassung zu polemisiren, welche die Entscheidung lediglich in die Art der Perception ohne jegliche Rücksicht auf die Qualität des Reizes verlegt. Jene Behauptung, daß derselbe Sonnenstrahl, den wir Licht nennen, wenn er unsere Haut treffe, als Wärme empfunden werde, entspreche nicht dem eigentlichen Sachverhalt; denn obgleich der Substanz, d. h. ihrer materiellen Beschaffenheit nach gleich, seyen sie dies im Uebrigen weder in Bezug auf ihre Quantität noch Qualität: Jenes nicht, da beide sich der Zahl nach unterscheiden, dieses nicht, da die Lichtstrahlen unendlich viel kürzer seyen als die Wärmewellen. Einige Körper gestatten sogar eine völlige Trennung jener beiden Phänomene; so lasse Alaun und Eis zwar die Lichtstrahlen hindurchgehen, aber nicht die Wärmestrahlen, und umgekehrt Jod in Schwefelkohlenstoff aufgelöst, lasse gar kein Licht, die Wärmestrahlen aber fast vollständig durch (vgl. Hemann p. 14). Der Schwerpunkt dieser ganzen Discussion beruht auf dem Axiom, welches auch diese subjectivistische Theorie schließlich anerkennen muß, und sich so selbst widerstreitet, daß nämlich die Empfindung nicht lediglich eine Function, Product oder wie man sonst will, der wahrnehmenden Wesen als solcher ist, ausschließlich bedingt und gegeben durch den psychischen und physischen Zustand desselben, sondern ebenfalls abhängig von der Art des jene Empfindung veranlassenden Objectes, mit einem

Wort, daß also unleugbar zwischen Reiz und Empfindung ein stringentes Causalitätsverhältniß besteht. So sehr im Interesse einer philosophisch klaren, von der Flachheit des Materialismus unberührten Anschauung die Aktualität des Subjects, des wirksamen Factor in jenem ganzen Vorgang zu betonen ist, ohne welches überall keine Empfindung widerspruchslos vorgestellt werden kann, so wenig kann dieses Princip bis zu einer Spontaneität jenes schaffenden Ich gesteigert werden, die dann bedenklich an die Irrthümer des transcendentalen Traumidealismus erinnern würde. Vielmehr ist an Stelle dieser Willkür, aus irgend welchen Impulsen der Außenwelt jegliches psychische Geschehen ableiten zu wollen, eine möglichst bestimmte gesetzmäßige Correspondenz jener beiden Factoren, der Empfindung und des Reizes zu setzen, sodaß jeder Sinnesnerv für die ihm eigenthümliche Thätigkeit seinen specifischen, daher adäquat genannten Reiz verlangt, während er gegen alle anderen Einwirkungen sich todt und unempfindlich zeigt. Ebenso gehören jene später erwähnten gewaltsamen Erschütterungen des Nerven, wie ein Schlag, Druck oder elektrische Entladungen natürlich gleichfalls nicht in die so abgegrenzte Sphäre der durch den natürlichen Mechanismus übermittelten Anregungen, und endlich ist schon hier nicht zu übersehen, daß eine solche psychologische Auffassung einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen dem Ich und der Außenwelt, zwischen dem Subject und Object aufbaut, wodurch das letztere, ohne jegliche Selbständigkeit und Qualität, lediglich als Rohholz für die Entwicklung und Construction des Empfindungscomplexes verbraucht wird; schon hier bereitet sich die unselige Scheidung des Belebten und angeblich Todten und Unbelebten, des Reiches der Geister und der Sachen vor, dieser bequeme und doch für das scharfe Denken so unendlich peinliche, jedenfalls aber höchst verhängnißvolle Schritt, der in der Geschichte der Metaphysik wohl zu den größten und ausschweifendsten Hypothesen und Irrthümern Veranlassung gegeben hat. Ueberhaupt hat aber die moderne Physiologie diese Lehre von den specifischen Energien mehr oder minder aufgegeben,

da sie für viele Thatsachen keine zureichende Erklärung bietet und sich anderseits, wie Wundt sagt, als physiologischer Reflex des Kant'schen Versuches giebt, die a priori gegebenen oder, was man meist für das Nämliche hielt, die subjectiven Bedingungen der Erkenntniß zu ermitteln, wie dies bei dem hervorragendsten Vertreter jener Lehre, bei J. Müller, deutlich hervortritt (Grundzüge der physiol. Psych. I, p. 320, II. Aufl.). Statt dieser geheimnißvollen Energie, die in dem materiellen, nur der Bewegung zugänglichen Nerven sich nur mißlich begründen ließ, nahm man in der Folge eine Function des Nerven an, vermittelst deren er an seinem Ende, wo er an die Oberfläche des Körpers tritt, den verschiedenen Arten von Reizen angepaßt, adaptirt ist, sodaß hier immer eine Wechselwirkung stattfindet. Reize und Nervenapparat stehen mithin in einem derartigen Austausch, daß ein bestimmter Impuls stets einen bestimmten Empfindungsvorgang auslöst, und so erklärt es sich auch, daß jene specifische Function nicht einseitig in einem der beiden wirksamen Momente begründet ist, sondern in beiden, sowohl abhängt von der Organisation des Nerven speciell des Endapparates, als von dem Reize resp. von dem den Reiz veranlassenden Object. So werden jene beiden Reiche, von denen wir oben sprachen, die Welt des Innen und Außen nicht unversöhnlich und unwiderbringlich einander entfremdet, sondern in vergleichbare Beziehung, in unmittelbaren, fortdauernden Zusammenhang mit einander gebracht, der sich von mystischer Einerleiheit und geheimnißvoller Identität ebenso fern hält, wie von rigoroser und gehässiger Entgegensetzung, die wie alle derartige allgemeine Contrastirungen, immer mit der moralischen Erniedrigung des einen der beiden Principien begleitet ist. Auf der einen Seite, dem Gebiet der materiellen Einwirkung, thut sich vor uns das Bild eines nach Zahl und Maaß, gesetzmäßig genau bestimmbaren Verhältnisses auf, in dem nach festen, durch die empirischen Detailuntersuchungen (der Psychophysik) aufgefundenen Regeln sich die verschiedenartigsten Erscheinungen mit immanenter Nothwendigkeit vollziehen; auf der anderen Hälfte das unendlich

fein verzweigte System der Empfindungen, Begriffe und Vorstellungen, das zu classificiren Sache der speciellen Wissenschaften, also der Psychologie und Logik ist. —

Ehe wir diesen Gesichtspunkt eines durchgehenden Parallelismus der beiderseitigen Phänomene weiter verfolgen, muß unsere Darstellung sich gegen zwei Einwände vertheidigen, die in der Geschichte dieser Theorien nach den entgegengesetzten Seiten hin bedeutsam geworden sind. Gegenüber der Einseitigkeit einer rein speculativen Methode, welche sich um die gemeine Erfahrung nicht kümmern zu dürfen glaubte und in der Construction der Weltanschauung absichtlich und ausschließlich den Ton auf die Thätigkeit und Spontaneität des Subjects legte, war die conträre Bewegung der Naturwissenschaft, die in den 50er Jahren unseres Jahrhunderts ein solches Aufsehen hervorrief, wohl verständlich; ausgehend von der durchgängigen Bedingtheit des psychischen Lebens durch materielle Elemente glaubte sie die Erkenntniß aus diesen selbst als einfaches Product ableiten zu können, indem sie für den Begriff des Reizes, der Veranlassung, Erregung oder wie man sonst will, den schwerwiegenden der Ursache ohne viel Bedenken unterschob. Freilich variirte diese Auffassung innerhalb des Materialismus vielfach hin und her, indem sich durch eine seltsame Ironie des Schicksals grade diejenige geistige Strömung in der Darlegung und Ausdeutung des Einzelnen mächtig erwies, die von dieser extrem naturwissenschaftlichen Schule am bittersten bekämpft wurde, nämlich die idealistische Tradition der deutschen Philosophie. Aber so verschiedenartigen Schwankungen die zusammenhängende Entwicklung dieser Vorstellungen auch unterlag, sofern sie zum Ganzen einer Weltanschauung vereinigt werden sollte (vgl. hierüber Lange, Geschichte d. Material. II, p. 88 ff., III. Aufl.), hierin waren sich die meisten Vertreter jener Richtung doch einig, die Materie als ein Festes, a priori Gegebenes anzusehen und in der Erklärung der Wahrnehmung die Empfindung als ein selbstverständliches Resultat aus der Summe der vorangegangenen materiellen Beziehungen zu deduciren. Jene Behauptung, sofern

sie nicht die Art des Erkennens, sondern den Inhalt desselben betrifft, wird uns später in metaphysischer Hinsicht beschäftigen; diese kann unsere Aufmerksamkeit nur für kurze Zeit in Anspruch nehmen, da sie zu augenscheinlich mit den Thatsachen der Erfahrung und Logik streitet, als daß sie jetzt noch ein mehr wie historisches Interesse verdient. Nie wollte es dieser Ansicht gelingen, aus der Natur räumlicher, materieller Elemente die ganz heterogene Beschaffenheit der unräumlichen, unsinnlichen psychischen Complexe zu erklären; immer blieb es völlig räthselhaft, durch welchen zwingenden Grund diese Verwandlung geschehen konnte, wie eine Bewegung es anfangen sollte, in eine Empfindung überzugehen. Das nämlich mußte man wohl oder übel zugeben, daß, da die Empfindungsqualitäten, wie Roth, Süß, Scharf u. s. w., doch nicht selbst materiell waren, die geringste Spur einer räumlichen Ausdehnung verriethen, eine derartige totale Veränderung vor sich gehen müsse. Was hat nun eine bestimmte Aetheroscillation mit einer Farbe, was die Wellenlänge der Luft mit einem Klange von bestimmter Höhe und Tiefe zu thun? Thatsächlich nichts, vielmehr sehen wir hier sich eine Kluft zwischen diesen beiden Reihen von Ereignissen öffnen, die auf keine Weise überbrückt werden kann. Aber nicht nur diese Aporie ist es, welche dem Materialismus ähnlich früheren sensualistischen Versuchen (die Seele rein passiv als tabula rasa zu denken, auf welche die Außenwelt ihre Eindrücke einzeichne) schon in diesen ersten Fragen unüberwindliche Schwierigkeiten in den Weg legte, sondern das ganze Unternehmen war in sich widersprechend und hoffnungslos. Die eigentliche Tendenz desselben war bekanntlich auf die Eliminirung eines selbständigen, von der Materie nicht producirten Factor, nenne man es Seele, Bewußtseyn, Ich oder sonst wie, gerichtet und nur zum Scheine behielt man noch zuerst das Widerspiel von Kraft und Stoff aufrecht, bis jene Substanz immer mehr entkräftet zu einer Function des letzteren herabsank. Nun mag man von den verschiedenartigen, uns in der Geschichte der Philosophie überlieferten Beweisen von der Existenz einer Seele

theilweise eine recht geringfügige Meinung haben, gegenüber einem regellosen Geschehen auf die ausnahmslose Gültigkeit des Mechanismus auch in psychischen Vorgängen hinweisen, zwei Thatsachen stellen sich dennoch jener rückhaltlosen Verflüchtigung des Psychischen in das Physische in den Weg: Zunächst ist es die völlige Unmöglichkeit, die Empfindung sich rein als solche vorzustellen ohne jedwede Beziehung auf ein Subject, dessen Zustand eben jene ist. Freilich empfiehlt eine neuere Richtung in der Psychologie (der sogenannte Positivismus) angeblich im Interesse einer objectiven und von allen Voraussetzungen freien Untersuchung diesen Ausgangspunkt sehr dringend und J. St. Mill, Taine u. A. versteigen sich soweit, das Ich als einen Faden des Bewußtseyns oder als das Zusammenseyn von möglichen Empfindungen zu erklären. Lauter scholastische Hypostasirungen, die, während sie sich möglichst von traditionellen Fictionen frei halten wollen, sich um so mehr in das Netz künstlich geschaffener Begriffsspeculationen verstricken. Mit Recht bemerkt Lotze gegen diese anscheinende Voraussetzungslosigkeit der Untersuchung: „Ich möchte im Gegentheil behaupten, daß eben ein solcher Anfang sich sogleich willkürlich von dem entfernen würde, was in der Erfahrung wirklich gegeben ist. Nirgends kommt eine bloße Empfindung ohne Subject als eine Thatsache vor, und so wenig es möglich ist, von einer nackten Bewegung zu reden ohne der Masse zu gedenken, deren Bewegung sie ist, so wenig ist eine Empfindung denkbar als bestehend, ohne die Mitvorstellung dessen, der sie hat, oder richtiger dessen, der sie empfindet; denn auch dies gehört mit zum gegebenen Inhalt der Erfahrung, daß das Verhältniß des empfindenden Subjects zu seiner Empfindung, wie es auch weiter zu fassen seyn mag, jedenfalls ein anderes ist, als das der bewegten Elemente zu seiner Bewegung. So allein ist die Empfindung eine gegebene Thatsache; von dieser Beziehung zu ihrem Subject darf nicht deswegen, weil sie räthselhaft ist, abstrahirt werden, um einen scheinbar bequemeren aber empirisch völlig unverbürgten Anfangspunkt der Untersuchung zu erlangen“

(Metaphys. p. 476). Hiermit ist der Materialismus und jede ähnliche Vorstellung eo ipso gerichtet; mag es physikalisch wohl erlaubt seyn, von den anziehenden und abstoßenden Kräften als solchen zu reden (wie es noch Kant von der Materie that), so ist man selbst schon auf diesem Gebiete zu der tieferen Einsicht gelangt, hiermit nur eine wissenschaftliche Abbreviatur ausgesprochen zu haben, die zu ihrer planmäßigen Entwicklung einer wesentlichen Vervollständigung bedürfe: Die Hypothese der Atome als Kraftcentren für alle aus- und eingehende Wirkungen hat diesen Ersatz bekanntlich geschaffen. Noch viel dringender mußte sich dasselbe Verlangen in der philosophischen Verarbeitung jener Gedanken wiederholen, weil mit dem detaillirten Verständniß des Entstehens und der Entwicklung jeglichen psychischen Geschehens die Ueberzeugung sich immer mehr befestigte, daß die ganze bunte Welt der Empfindungen und Wahrnehmungen grade so wenig wie das fein verzweigte Geflecht der Begriffe und Vorstellungen leer in der Luft schweben oder äußerlich irgend einem wunderkräftigen Element angeheftet seyn könne; der einzige Ort, falls man überhaupt von dieser sinnlichen Bezeichnung bei immateriellen Vorgängen sprechen darf, ist das Bewußtseyn und die Seele dessen, der jene psychischen Erregungen in sich erlebt, als Wiederspiegelungen seines eigenen Wesens, obwohl veranlaßt und hervorgerufen durch äußere Reize. Nur in dieser Perspective eines klar und deutlich vom Object oder Zustand geschiedenen Subjectes hatte die combinirte Untersuchung der Physiologie und Psychologie, die sie diesen Phänomenen zuwandten, einen verständlichen und für die weitere Ausbildung einer zusammenhängenden Weltanschauung verwendbaren Sinn; so strauchelte man nicht schon im ersten Beginn der philosophischen Betrachtung über die sogenannten Data der Erfahrung, als ob überhaupt vom Gegebenen, Factischen, Empirischen, oder wie feuersicher man dies angeblich außerhalb, oder noch besser gesagt, vor dem empfindenden Bewußtseyn Liegende auch bezeichnen mag, die Rede seyn könne, ohne (mindestens stillschweigende) Beziehung auf ein Subject,

das doch erst dann alles dies Geschehen als außer sich befindlich zu erfassen vermöchte. Je mehr man sich an diesem Gedanken müde arbeitet, desto eher wird man die Richtigkeit des alten, jeden Materialismus von vorne herein vernichtenden Satzes (den Schopenhauer so gern in seiner Polemik anwandte) verstehen: Kein Object ohne Subject; freilich auch kein Subject ohne Object.

Mit diesen Gedanken hängt unmittelbar eine andere Ueberlegung zusammen, welche ebenso nicht zuläßt, von den Empfindungen als an sich vorhandenen Reihen des Geschehens zu sprechen, auf die unser Ich erst im Verlauf seiner Entwicklung stieße und die es sich dann aneigne, es ist dies die Einheit des Bewußtseyns. Ohne uns hier weitläufig in einen Streit einzulassen, ob das Bewußtseyn von vorne herein als bestimmter, wenn auch noch so minimaler Bestand von Vorstellungen zu denken sey, die sich im weiteren Verlauf der Entwicklung immer schärfer und immer umfangreicher ausbilden, oder rein als Fähigkeit und Kraft ohne irgend welches Substrat, kommt es uns hier, ohne Rücksicht auf die logische Bedeutung desselben, nur darauf an, ihm für den gesammten Complex geistiger Ereignisse eine centrale Stellung zuzuweisen. Alle jene Einwände mithin, welche aus der Zusammenhangslosigkeit unserer inneren Zustände, aus der Unklarheit, in der unser Ich uns selbst häufig wie ein dunkles, fremdartiges Räthsel gegenübersteht, auf das Nichtbestehen einer derartigen Wirksamkeit gezogen werden könnten, verfehlen ihr Ziel. Denn wir behaupten nicht, daß diese Macht mit immer folgerechter Uebersichtlichkeit alle psychischen Phänomene nach ihrem Werth abstufe und daß Alles somit, je nach der Bedeutsamkeit seines Inhalts, von dieser Sonne beleuchtet werde; die gewöhnliche, alltägliche Erfahrung lehrt vielmehr unwiderleglich, daß Vieles aus den Tiefen unserer Natur unvermittelt und sprunghaft auftaucht, was den unmittelbaren Zusammenhang mit Früherem und Späterem völlig vermissen läßt, sodaß wir nur in den seltensten Augenblicken eine auch nur einigermaaßen zureichende

Vorstellung von dem haben, was wirklich unser geistiges Besitzthum, unser Ich bildet. Aber jene einzige und unläugbare Thatsache, daß wir nur überhaupt und sey es noch so lückenhaft, im Stande sind, uns als eine Einheit zu fühlen, der gegenüber alles Andere als eine ungeordnete Menge disparater Gegenstände erscheint, diese fundamentale Thatsache verbürgt uns die Beharrlichkeit des percipirenden Bewußtseyns. Lotze drückt diesen Gedanken noch schärfer aus: „Nicht deswegen glauben wir an die Einheit der Seele, weil sie sich als Einheit vorkommt, sondern deswegen, weil sie sich überhaupt etwie vorkommen oder erscheinen kann. Die einfache Thatsache, daß sie sich selbst als Subject mit irgend einem Prädicat verbindet, beweist uns die Einheit dessen, was die Beziehung ausführt; und geschähe es, daß die Seele sich selbst als eine Vielheit vorkäme, so würden wir aus demselben Grunde schließen, daß sie hierin sich unstreitig irre, wenn sie diesen Inhalt der Erscheinung für Wahrheit nehmen wolle; jedes Urtheil, gleichviel was es aussagen möge, bezeugt dadurch allein, daß es gefällt wird, die untheilbare Einheit des Subjectes, welches es ausspricht' (Metaphys. p. 482). Wir sehen, der Nachdruck der ganzen Argumentation liegt nicht auf der Vollständigkeit des Bildes, welches sich das Bewußtseyn von sich entwirft: Vielmehr ist dies je nach der logischen und ästhetischen Ausbildung, je nach den Erregungen des Temperaments und der Stimmung überhaupt unvergleichbar verschieden. Aber daß es an sich möglich ist, daß in der wilden Flucht der Erscheinungen das Ich, um einen gewöhnlichen Ausdruck zu gebrauchen, sich auf sich selbst besinnt, daß es überhaupt von sich weiß, wenn auch noch so dunkel und nur in der Form instinctiver Ahnung, daß es sich selbst als den Herd des ganzen psychischen Mechanismus empfindet oder sey es, nur zu empfinden glaubt, dies rettet uns von der verzweifelten Aussicht, in eine zusammenhangslose Menge von allerlei Begebenheiten und Zuständen auseinander zu fallen, die durch keine innerliche Beziehung aneinander geknüpft sind, selbst nicht durch jenen früher erwähnten „Faden des Bewußt-

seyns', von dem man wiederum auch nicht zu sagen wüßte, weder wer ihn um dies Gewirre von Ereignissen geschlungen hätte, noch wie er im Stande seyn sollte, diese heterogenen Bestandtheile zusammen zu halten. Dies kann eben nicht mehr durch die Veranstaltung irgend eines Mechanismus geschehen, da es für dessen Existenz an jeglicher höheren Begründung fehlen würde, sondern nur durch die Identität desjenigen Wesens, das alle diese Vorgänge als innere Erlebnisse seiner eigenen Natur empfindet.

Diese Ueberlegung hat uns unvermerkt zu der Forderung geführt, die wir bis dahin im Interesse der Untersuchung selbst unausgesprochen lassen durften, nämlich zu dem unausweichlichen Postulat, für das Verständniß der Entstehung der Empfindungen der Existenz einer Seele zu bedürfen. Konnte es früher noch zweifelhaft gelten, woher bei jenem Zusammenstoß eines Reizes und der Function der Nerven sich die Empfindung bilde, so zeigt sich in dieser weiteren Perspective die Nothwendigkeit, sie als eine Manifestation jenes immateriellen Princips zu fassen. Die Physiologie der Gegenwart ist denn auch über die Phantasmen des Materialismus, aus Kraft und Stoff oder womöglich nur aus den Bewegungen der Materie den Verlauf des geistigen Geschehens ableiten zu wollen, zur Tagesordnung übergegangen und sieht das Bestehen jenes central wirksamen Bewußtseyns und anderseits das einer Außenwelt als die festen, unverrückbaren Punkte an, zwischen denen die Aufgabe der exacten Wissenschaft beschlossen liegt. Nur ist es jetzt unsere Pflicht, einer Opposition, die den eben berührten materialistischen Behauptungen grade zuwiderläuft, eine kurze Beachtung zu schenken; es liegt nämlich die Versuchung nahe, anstatt der Omnipotenz der Materie die Alleinberechtigung des geistigen Princips schon jetzt zu erklären, jenen Parallelismus der Erscheinungen aufzugeben zu Gunsten einer rein psychischen Aktualität, die das materielle Leben, nur vielleicht in geringerer und mehr abgestufter Form ebenfalls umfaßte. Diese Gedanken sind bekanntlich nicht neu, aber das Bemerkenswerthe ist auch durch-

aus nicht dies, sondern die Beharrlichkeit, mit der sie in der Geschichte des menschlichen Denkens wiederkehren. Denn ein flüchtiger Blick auf die Entwicklung der Philosophie zeigt, wie von den Tagen der griechischen Naturphilosophen bis auf die jüngste Gegenwart diese monistische Tendenz eine überaus mächtige Triebkraft entfaltet hat. Wir müssen es einer späteren Gelegenheit vorbehalten, die metaphysische Berechtigung dieser Anschauung zu prüfen und wenden uns somit zu unserer nächstliegenden Aufgabe, ihren psychologischen Werth zu ermitteln. Anstatt also den physischen Mechanismus auf die Wirksamkeit des Sinnennerven einerseits und des Reizes anderseits zu begründen, will jene Ansicht schon in dem ersteren Factor die Empfindung selbst aufsuchen, die wir erst aus der Thätigkeit der Seele ableiten. Offenbar ist für diese Darstellung der Wunsch maaßgebend gewesen, den Gegensatz des physischen und psychischen Lebens möglichst auszulöschen, eine innere Aehnlichkeit beider Principien herzustellen, um so eher den räthselhaften Vorgang der Wirkung und im Besonderen der Wechselwirkung zu begreifen. Einem alten Glauben zufolge konnte nur Gleiches auf Gleiches einen bestimmenden Einfluß ausüben, daher das Bemühen, jene früher erwähnte Heterogeneität beider Erscheinungen möglichst auf ein Minimum zu reduciren. Wir dürfen in diesem Zusammenhang nicht den metaphysischen Schwierigkeiten nachgehen, mit denen diese Vorstellung verknüpft ist. Nur die eine Bemerkung sey uns verstattet, daß Wirkung überall völlig unbegreiflich ist und sey es in den Homöomerien des Anaxagoras, wofern sie als unmittelbare Uebertragung eines fertigen Zustandes von einem Element zum anderen gefaßt wird; diese Meinung von einem solchen influxus, sey er physicus oder psychicus, muß vielmehr der Einsicht weichen, daß es sich überhaupt nicht um die Uebermittelung von ausgereiften Producten, sondern um die Anregung des einen Elementes durch das andere handelt, vermöge dessen es sich zu einer ihm selbst und jenem Impulse gleich adäquaten Manifestation seiner Natur veranlaßt sieht. Aber auch psychologisch können wir in diesem forcirten

Spiritualismus keine nennenswerthe Bedeutung erblicken; denn zunächst wären wir wiederum zu der freilich monotonen, aber nichtsdestoweniger unerläßlichen Frage genöthigt, wer denn das Subject dieser Empfindung sey, das ganze Aggregat, aus dem der Nerv besteht, oder nur ein einzelnes bevorzugtes Atom desselben? Offenbar könnte von einer derartigen privilegirten Stellung weniger oder gar eines Theiles nicht die Rede seyn und man wäre daher gezwungen, die Empfindung als ein Product anzusehen, das innerhalb jener Kette von gleichgeordneten Gliedern von dem Element, das dem Endapparat sich zunächst befände, zuerst erzeugt würde, dann von dem zweiten und so fort in der ganzen Folge, bis es das letzte der Seele überlieferte. Man braucht diesen Gedankengang nur fortzusetzen, um die gänzliche Nutzlosigkeit dieser complicirten Maschinerie einzusehen. Denn nun, nachdem jene Empfindung endlich bis an die Pforte des Seelischen (das doch nicht als identisch mit jenen beseelten Atomen, sondern nur als ähnlich vorgestellt wird) gelangt ist, hat es jetzt etwa unser Ich leichter wie vorhin, jene Anregung als die eigene, immanente zu verspüren? Durchaus nicht, falls man nicht zu der mechanischen Veräußerlichung dieses Processes zurückkehrt, und sich bei einer bloßen Uebernahme eines Effectes beruhigt, welche unserer Psyche allerdings dann eine so totale Erleichterung ermöglichen würde, daß sie bald in gänzliche Lethargie zu versinken drohen müßte. Nach unserer Auffassung von der Wechselwirkung stände unserer Seele jedoch genau dieselbe Aufgabe noch jetzt bevor, die sie auch erfüllt, falls der Nerv nicht selbst die Empfindung erzeugt, sondern gleichsam als Leitungsrohr nur die vorangehende physische Schwingung und Erregung ihr mittheilt. Erschiene nun trotzdem Manchem diese höhere Mission, welche die spiritualistische Meinung dem Nerven zuschreibt, würdevoller, als die unsrige, so würde doch ein Grund schlechterdings es verbieten, von ihr mehr als einen spielend dialektischen Gebrauch zu machen. Bekanntlich ist zum Zustandekommen einer jeglichen Empfindung unbedingt erforderlich, daß der Nerv von seinem peripherischen Ende bis zu den

Centraltheilen ohne Unterbrechung fortläuft; der geringste Schnitt unterbricht die Continuität dieses Processes und macht jede Einwirkung eines Reizes auf unser Bewußtseyn hinfällig. Daraus geht zur Genüge hervor, daß dieses innere Ereigniß sich nicht, um paradox zu reden, außerhalb unseres Ich, an irgend einer Stelle des Nerven, sondern eben nur im Bewußtseyn bildet; man müßte sonst zu der abenteuerlichen Vermuthung greifen, daß jene Erregung bis zu der Schnittstelle laufe und als Residuum in dem letzten, noch unversehrten Atome auf den Zeitpunkt warte, bis diese Wunde wieder zusammenwachse, um dann ihren Weg nach dem Centrum weiter fortzusetzen. Oder aber umgekehrt, grade weil man schon hier einen psychischen Vorgang schaffen will, müßte die Folgerung gezogen werden, die Lotze nahe legt, daß nämlich jener mechanische Einschnitt ja nicht den sympathetischen Rapport, auf dessen Wirksamkeit die Beziehung der einzelnen Atome zu begründen sey, aufheben könne, sondern über diese leere Stelle hinüberzureichen im Stande wäre (Metaphys. p. 505). Diese unlösbaren Schwierigkeiten ermahnen zur Vorsicht gegenüber Hypothesen, die ihren eigentlichen Beruf verfehlen; denn wenn diese den Zusammenhang der Thatsachen durch eine glückliche Combination, die der Erfahrung nicht widerstreitet, errathen und so dem anschaulichen Verständniß durch ein suppeditäres Mittel nahe bringen sollen, so sehen wir hier grade umgekehrt die früheren Bedenken nicht gehoben, sondern durch neue und zwar gewichtigere gesteigert, anstatt des früheren Nebels umgiebt uns jetzt völlige Nacht. Wie hoch entwickelt man sich das innere Leben der Atome, die den Nerven zusammensetzen, auch denken, wie bereitwillig ihnen diese schwärmerische Ansicht dieselben Spannungen und Erregungen zugestehen mag, die wir in uns selbst erleben, schließlich erweist sich dieser ganze Reichthum an Fähigkeiten als eitler Luxus gegenüber der einfachen Thatsache, daß jene Anstöße nicht in vollendeter Form der Seele die Empfindung überliefern, sondern sie nur veranlassen können, ihrer Natur gemäß auf diese Reize zu antworten. Wir möchten diese Discussion nicht schließen, ohne die treffenden

Worte Lotze's zu citiren, mit welchen er in anschaulicher Weise dieses Verhältniß erläutert: „Für die Erzeugung unserer Empfindung kommen die Nerven nur als Boten in Betracht, dazu bestimmt, eine Nachricht an ihren Empfänger zu befördern. Vielleicht kennen die Boten den Inhalt der Nachricht und überdenken ihn während des Weges mit gemüthlicher Theilnahme; aber in dem Empfänger wird Verständniß und Würdigung des Inhaltes, wenn beides ihm nicht aus seinem eigenen Inneren quillt, durch das Mitgefühl des Ueberreichenden nicht erzeugt, und nicht dadurch gemindert werden, daß eine völlig theilnahmlose Hand ihm zuletzt gleichgültig ihre Botschaft überlieferte. Die Aufgabe, zu welcher sie berufen sind, erfüllen daher die Nerven ganz ebenso gut, wenn sie nur Bahnen für die Leitung eines rein physischen Vorganges sind, der nur einmal, nur bei seinem Eindruck auf unsere Seele, eine Verwandlung in Empfindung erfährt, und der Wissenschaft ist es, nicht ohne großen Vortheil für ihre Sicherheit, erlaubt, jede Rücksicht auf die unbekannte geistige Regsamkeit bei Seite zu lassen, mit welcher ihrerseits die ästhetische Ansicht der Natur alles Vorhandene erfüllen darf" (Mikrof. I, p. 412, II. Aufl.).

Glauben wir uns somit bei der früher skizzirten Ansicht einer durchgehenden Correspondenz der physischen und psychischen Ereignisse beruhigen zu dürfen, so würde es sich in zweiter Linie um die Mittel und Wege handeln, welche zu geeigneten und ersprießlichen Aufschlüssen in diesen verwickelten Fragen führen können. Als die Philosophie sich widerwillig zu einem gewissen Compromiß mit den Thatsachen der Erfahrung herbeiließ (wobei sie jedoch meist nicht verfehlte, aus ihrer unnahbaren Höhe auf den rohen Empirismus, der im Staube krieche, herabzusehen), war es vornehmlich eine empirische Methode, die sie gern und bereitwillig im Namen einer inductiven Forschung verwandte, die Selbstbeobachtung. Schon Kant hatte eindringlich vor voreiliger Ueberschätzung dieses Verfahrens gewarnt, das bei der Unzuverlässigkeit der beobachtenden Aufmerksamkeit, der Diversität der Stimmungen u. s. f. den gröbsten Täuschungen

unterliege. Und in der That erklärt dies genügend den gänzlichen Mangel an allgemeinen, für jeden Fall gültigen und anwendbaren Regeln, die man sonst wohl von einer inductiven Disciplin bei Anstellung derartiger planmäßig angestellter Untersuchungen erwarten dürfte. Denn eben dies ist wohl zu beachten, daß es sich hier ja nicht um irgend eine zufällige, in's Gebiet der inneren Perception fallende Erscheinung handelt, die ebenso unberechenbar von uns wahrgenommen würde, sondern um eine absichtlich unternommene, mit aller Anspannung des Geistes durchgeführte Fixirung unseres psychischen Verhaltens, bei welchem wir uns als Subject zugleich und ebenso gegenständlich als Object fühlen sollen. Da außerdem jedes äußere Hülfsmittel fehlt, womit wir in den übrigen Experimenten die Bedingungen des fraglichen Vorganges unserem Belieben möglichst genau anpassen, sie räumlich und zeitlich verändern können, so befindet sich ein solcher subjective Psycholog, der mit aller Gewalt auf die Bereicherung seiner Wissenschaft ausgeht, in einer ziemlich hülflosen und daher (vermöge des angestrebten Zieles contrastirend wirkenden) lächerlichen Situation. Je mehr wir uns anstrengen, sagt Wundt, uns selbst zu beobachten, um so sicherer können wir seyn, daß wir überhaupt gar Nichts beobachten. Der Psycholog, welcher sein Bewußtseyn fixiren will, wird schließlich nur die eine merkwürdige Thatsache wahrnehmen, daß er beobachten will, daß aber dies Wollen gänzlich erfolglos bleibt. Es ist nichts Besonderes dabei, sich einen Menschen zu denken, der irgend ein äußeres Object aufmerksam beobachtet. Aber die Vorstellung eines solchen, der in die Selbstbeobachtung vertieft ist, wirkt fast mit unwiderstehlicher Komik. Seine Situation gleicht genau der eines Münchhausen, der sich an dem eignen Zopf aus dem Sumpf ziehen will (Die Aufgaben der experiment. Psychol., Unsere Zeit, 3. Heft, 1882, p. 345 ff.). Nun könnte man geneigt seyn, diese Resultatlosigkeit überhaupt dem Verfahren als solchen zur Last zu legen und dem Einwand Kant's Recht zu geben, daß die innere Welt sich an und für sich einer experimentellen Erforschung entziehe, und daß aus diesem

Grunde es auch niemals der Psychologie gelingen könne, zum Rang einer exacten Naturwissenschaft sich zu erheben. Es wäre thörichte Vermessenheit sich rühmen zu wollen, daß es allerdings einem unendlich verfeinerten Untersuchungsmittel gelingen könne, die Erregungen und Spannungen unseres Bewußtseyns, rein für sich, ohne Rücksicht auf die veranlassenden äußeren Bedingungen, gleichsam von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Aber es will uns bedünken, daß es ebenso eitel und nichtig ist, sich in schwermüthigen Klagen über dies angeblich besonders harte Mißgeschick zu ergehen. Denn es ist ein ganz unqualificirbares Verlangen, daher völlig unerfüllbar und sich selbst widersprechend, jenen reinen Geist an und für sich in hehrer Majestät kennen lernen zu wollen, weil wir uns weder irgend welche, auch noch so dürftige Vorstellung dieses reinen Seyns machen können, noch wenn wir dazu im Stande wären, diese für die Kenntniß und Einsicht in unser *empirisches* psychisches Leben (und darauf kommt es doch lediglich an) irgend Etwas nützen würde. Es würden dieselben schön gegliederten Sentenzen und dialektischen Spielereien zu Tage treten, die schon einmal in der Geschichte der deutschen Philosophie eine so traurige Berühmtheit erlangt haben; begnügen wir uns deshalb mit dem Bau der Welt, wie sie nun einmal ist und suchen wir nicht durch allerlei halsbrechende Kunststücke ihrer thatsächlichen Construction uns zu erledigen. Gegeben ist uns also in unserer Wahrnehmung und wissenschaftlichen Beobachtung jener unverbrüchliche Zusammenhang des Physischen und Psychischen, von dem wir oben sprachen; nun will die *experimentelle* Psychologie zunächst auch Nichts weiter, als durch willkürlich angestellte Versuche das Verhalten unserer Wahrnehmungsorgane zu den Reizen beobachten, welche die Außenwelt ihnen zusendet. Diese Wissenschaft hat es nämlich in ihrer Hand, die Bedingungen, unter welchen jene Reciprocität stattfindet, beliebig zu verändern, um so wenigstens einigermaaßen auf die dadurch im inneren Geschehen hervorgerufenen Veränderungen ein erklärendes Licht zu werfen. Denn sind wir überhaupt befugt, in diesem Gebiet

von einer derartigen stricten Correspondenz zu sprechen, so muß, falls die äußere Veranlassung, der Reiz eine Modificirung erleidet, damit eo ipso seinem psychischen Correlat eine ähnliche Wandelung widerfahren. Und nicht nur über das Verhältniß der Empfindung und Sinneswahrnehmung im Allgemeinen zu der Außenwelt sind wir durch die zergliedernde Prüfung der Psychophysik unterrichtet, sondern wir besitzen auch durch die Feststellung des zeitlichen Verlaufes, den die Vorstellungen in schwankender Stärke in unserem Inneren befolgen, ein nicht unverächtliches Werkzeug, in das Getriebe des seelischen Lebens immer mehr einzubringen. Die Entdeckungen namentlich E. H. Weber's, wie sie dann durch Fechner in mathematische Formeln gekleidet sind, die Ermittelungen der Beziehungen, welche zwischen dem Reiz und der Empfindung hinsichtlich ihrer Minimal- und Maximalhöhe stattfinden, lassen hier eine reiche Ausbeute für eine spätere umfassende Darstellung hoffen, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß diese einzelnen Streiflichter, wenigstens bislang, noch nicht helles Sonnenlicht in jenes dunkle Gebiet entsandt haben. Namentlich wird es eine Frage seyn, deren endgültige Beantwortung der Psychologie sammt ihren vielen Hülfswissenschaften wohl noch lange verschlossen bleiben mag, die der Entstehung des Bewußtseyns. Denn obwohl jene Experimente ja keinen stationären Zustand unseres Inneren untersuchen, so setzen sie doch die Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns als mehr oder minder abgeschlossen voraus, anderseits beschäftigen sie sich zu einseitig mit der Prüfung rein elementarer Functionen und deren Combinationen, weniger oder gar nicht mit den verwickelteren Processen und dem Complex verschiedener psychischer Phänomene. Aus diesem Grunde ist der Wunsch sehr verständlich, ein eingehendes Verständniß der Genesis des Bewußtseyns zu gewinnen und von den Tagen Leibnitzens bis auf E. v. Hartmann hat dies Problem in den verschiedensten Formen das Nachdenken gefesselt. Schopenhauer kam, und unabhängig von ihm später Helmholtz auf die Vermuthung, daß in vielen, namentlich aber in den primären seeli-

schen Akten nicht durchweg die Annahme eines klar operirenden Bewußtseyns ausreiche, sondern daß hier unbewußte Schlüsse vorlägen, welche gleichsam mechanisch, wenigstens ohne klare rationelle Erkenntniß, instinctiv sich vollzögen (Schopenhauer: Ueber das Sehen und die Farben. Helmholtz: Physiol. Optik p. 430 ff.). Später hat dann E. v. Hartmann dies Princip des Unbewußten zum Fundament seiner Philosophie gemacht, ohne genügend zu beachten, daß wir sämmtliche Vorgänge, die in jenem dunklen Gebiete geschehen mögen, nur nach der Analogie unserer bewußten und erlebten Erscheinungen zu beurtheilen im Stande sind; so erklärt es sich denn auch, daß bei diesem Autor sein Princip nach der metaphysischen, und besonders nach der ethischen Seite hin völlig sich nach dem Analogon einer menschlichen Persönlichkeit ausweist, bisweilen beschränkter, meistens mit potenzirten Kräften ausgerüstet. Auch hat man in neuerer Zeit (so namentlich Preyer) versucht, durch Hineinziehung der ersten Entwicklungsjahre der menschlichen Existenz in den Rahmen der Discussion neues Material herbeizuschaffen; allerdings ist hier wohl aus verschiedenen Gründen eine leidliche objective Sicherheit nur in den äußersten Fällen zu erzielen, dagegen Täuschung und Selbstbetrug auch beim redlichsten Willen kaum auszuschließen. Doch ist offenbar ein anderer Ausweg möglich, nämlich die verhältnißmäßig eng begrenzte Sphäre des Menschen zu Gunsten einer größeren und umfassenderen Perspective, der des Organischen und speciell zunächst der Thierwelt zu vertauschen. Und hier ist es an der Zeit, der hervorragenden Verdienste zu erwähnen, welche durch ein exactes und bis in die kleinsten Details genaues Studium dieses Gebietes der jüngst verstorbene Ch. Darwin der Menschheit geleistet hat. Vielen mögen die Folgerungen, welche nach echt deutscher Art sofort in speculativer Hast sich an seine behutsamen Forschungen knüpften, mit Recht verfrüht erscheinen, — wenigstens haben die Versuche, auf einseitig darwinistischem Boden eine zusammenhängende Weltanschauung zu construiren, bislang nicht den gesuchten Beifall bei der Wissenschaft zu finden vermocht, — die scharfe Trennung,

mit der eine frühere Ansicht die Menschen vom Thiere zu scheiden sich unterfing, der wohlfeile Stolz, mit dem noch z. B. ein Wolff auf alle derartige Probleme herabsah, ist einem ernsten Bemühen gewichen, für diese beiden Reiche (um den traditionellen Ausdruck zu gebrauchen) auch die inneren Beziehungen zu entdecken, nachdem die beschreibende Naturwissenschaft die äußere Verwandtschaft hinsichtlich des Baues des Körpers und der einzelnen Organe festgestellt hatte. Und hier war es wiederum der Begründer der Descendenz- und Selections-Lehre gewesen, der mit richtigem Tact das mustergültige Beispiel zu einer psychologischen Beurtheilung der Thiere gab (so in seinem Buch Ueber die Gemüthsbewegungen). Denn die wesentlichste Gefahr, abgesehen von der mangelhaften Kritik der gemachten Beobachtungen (einem lediglich subjectiven Fehler) besteht in der Aufstellung falscher Analogien mit menschlichen Zuständen; diese Klippe kann sichtlich nur vermieden werden durch eine sichere Beherrschung des ganzen vorhandenen Materials, wie sie einem Darwin zu Gebote stand, wie sie umgekehrt verhängnißvoll wird für den Neuling, der noch dazu den Mangel an Kenntnissen mit voreiligen Verallgemeinerungen zu verdecken strebt. Ja diese Versuchung liegt um so näher, als wir auch hier selbstredend nur in uns selbst das Kriterium für die Beurtheilung und Werthschätzung der berichteten Thatsachen finden, die psychische Entwicklung eines Thieres lediglich nach den Grundsätzen bemessen können, welche unsere eigene Natur uns zu diesem Zwecke verleiht. Selbstverständlich wird hierdurch die Grenze zwischen einer berechtigten Vergleichung und einer unzulässigen Analogie immer dunkler und schwieriger. So würde die Bezeichnung des Bienenstaates als einer politischen Organisation ebenso verfehlt seyn (während es sich nur um eine auf Geschlechtsdifferenz basirende Arbeiterassociation handelt), wie die Vergleichung eines Polypen mit einer Gruppengesellschaft von Individuen gestattet seyn mag. Endlich macht Wundt mit Recht auf den Umstand aufmerksam, „daß eingehendere Beobachtungen über das psychische Verhalten der Thiere sich bis jetzt fast ausschließlich

auf die uns aus unserem Verkehr vertrauten Hausthiere erstrecken. Sie aber befinden sich in einem natürlich durch die Domestikation veränderten Zustande. Wenn wir also auch immerhin aus solchen Beobachtungen interessante Aufschlüsse über den Grad der geistigen Entwicklung entnehmen mögen, deren eine bestimmte Species fähig ist, so wäre es doch übereilt, nach ihnen auch die wilden Verwandten unserer Hausthiere beurtheilen zu wollen. Unter der ungeheuer großen Mehrzahl der Thiere, die von dieser leicht zugänglichen Beobachtung ausgeschlossen bleiben, befinden sich ferner grade diejenigen, deren genauere Erforschung aus verschiedenen Gründen von besonderem Interesse wäre, auf der einen Seite die niederen Thiere, die uns über die einfachsten Regungen des geistigen Lebens Aufschlüsse geben sollten, und auf der anderen Seite die menschenähnlichen Affen, deren eingehende Untersuchung zu einer geistigen Grenzbestimmung zwischen Mensch und Thier vor Allem erforderlich wäre' (Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philos. II, p. 140 ff.). Also auch hier bedarf es der äußersten Vorsicht in der Aufstellung von Analogien und gar in dem Generalisiren einiger Beobachtungen und Erscheinungen zu unverbrüchlichen Naturgesetzen. Ueberall muß es aber, wo es die Umstände irgend zulassen, das Bestreben seyn, anstatt der einfachen Wahrnehmungen das allein sichere Kriterium des Experiments zu Grunde zu legen, um so den einzelnen gegebenen Fall aus seiner zufälligen Isolirtheit in den erweisbaren Zusammenhang der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung zu erheben, mit anderen Worten ihm objective Gültigkeit zu verleihen.

Betrachteten wir bisher nur das Individuum, Thier oder Mensch als solches als Object für die experimentelle Psychologie, so läßt sich unleugbar das Forschungsgebiet vom Einzelnen auf das Allgemeine erweitern; freilich nicht zum Vortheil der wissenschaftlichen Sicherheit. Denn besteht die hervorragendste Schärfe jenes Untersuchungsinstrumentes, des Experiments, in der willkürlichen, unendlich variirten Beobachtung, wie sich mit der Veränderung der verursachenden Bedingungen auch die Er-

scheinungen verändern, so bleibt uns diese Freiheit der Zergliederung auf dem Felde der Geschichte oder um gleich den Namen der hier einschlägigen Wissenschaft zu nennen, in der Völkerpsychologie nicht mehr. Zuerst faßte bekanntlich Herbart diesen Gedanken, der dann in der neueren Zeit von Lazarus und Steinthal, von jenem mehr nach der psychologischen, von diesem mehr nach der sprachwissenschaftlichen Seite hin entwickelt wurde. Gegenüber der individuellen Psychologie, die es mit der Erforschung des Einzelnen zu thun hatte, stellte sich diese Disciplin die Aufgabe, die allgemeinen Gesetze zu erforschen, die in dem Verlauf des ganzen geschichtlichen Lebens sich überall gleichmäßig wirksam erweisen. Denn da der Mensch niemals sich erschöpft nach seiner individuellen Haltung und Veranlagung, so tritt in dieser allgemeineren Perspective, die ihn als Glied einer bestimmten Völkergruppe auffaßt, nach den verschiedensten Seiten hin, in Sprache, Religion, Recht, Sitte, Kunst u. s. f. die positive reale Ergänzung des Materials hinzu. Die Völker werden so zu Organismen, gleichsam idealen Individuen, deren Entwicklung sich genau nach psychischen Gesetzen vollzieht; es ist eine Mechanik der Gesellschaft, die zugleich eine Genesis oder wenigstens eine Entfaltung des Bewußtseyns, ein allmähliges Losringen aus den Fesseln der Natur uns darstellen soll. Mit Recht wird hier der Mensch seiner physischen Existenz und seiner idealen Bestimmung nach als Gesellschaftswesen betrachtet, da er nur in associativer Gliederung, und sey es auch der dürftigsten, sich wirklich auslebt. Das haben die unglücklichen Beispiele jener Menschen zur Genüge bewiesen, die isolirt von ihresgleichen in thierischer Abgeschlossenheit aufwuchsen, unfähig der sprachlichen Mittheilung und aller höheren psychischen Erregungen. Der Geist, sagt Lazarus, ist das gemeinschaftliche Erzeugniß der menschlichen Gesellschaft. Hervorbringung des Geistes aber ist das wahre Leben und die Bestimmung des Menschen; also ist dieser zum gemeinsamen Leben bestimmt, und der Einzelne ist Mensch nur in der Gemeinsamkeit, durch die Theilnahme an dem Leben der Gattung (Zeitschr. f. Völkerps. I, 3). Einerseits

nämlich gehört der Mensch niemals bloß dem Menschengeschlechte als der allgemeinen Art an, und anderseits ist alle sonstige Gemeinschaft, in der er etwa noch steht, durch die des Volkes gegeben. Die Form des Zusammenlebens der Menschheit ist eben ihre Trennung in Völker und die Entwicklung des Menschengeschlechts ist an die Verschiedenheit der Völker gebunden' (a.a.O. p. 5). Es ist unbestreitbar, daß dieser universale Gesichtspunkt, 'diese Erforschung der geistigen Natur des Menschengeschlechts', viele fruchtbare Ideen angeregt hat und im Einzelnen werthvolle Aufschlüsse über die Entwicklung bestimmter Erscheinungen, so z. B. der religiösen und mythologischen Vorstellungen geliefert hat; namentlich ist in das früher unentwirrbare Gemengsel der wunderlichsten Ingredienzien, in die Mythologie vielfach ein helles Licht gefallen, die Beziehungen der Natur mit all ihren mannigfaltigen Reizen und Eindrücken und anderseits der empfänglichen, gestaltungskräftigen Phantasie des naiven Menschen sind klar und anschaulich erläutert. Aber so glücklich diese Arbeiten auf den bestimmten Untersuchungsgebieten ausgefallen seyn mögen, so fehlt es doch noch allzusehr an der Aufstellung jener allgemeinen Gesetze, die erst einen totalen Umblick, eine Systematik der Anschauungen verstatten. Und zwar sehr begreiflicherweise; denn es wäre in der That äußerst seltsam, wenn es bei dem fast unübersehbaren Material einer so jungen Wissenschaft schon jetzt gelingen sollte, die bedingten Erfahrungen widerspruchslos zu verallgemeinern. Jedenfalls ist es rathsamer, die bisherigen Forschungen behutsam fortzusetzen, als jenem verhängnißvollen speculativen Triebe nachzugeben, aus unzulänglichen Prämissen universale Weltgesetze abzuleiten. Größeren Werth für die Psychologie besitzt ein besonderer Zweig jener eben erwähnten Wissenschaft, die Sprachwissenschaft. Diese aus unscheinbaren Anfängen erwachsen hat allmählig immer größere Kreise in Besitz genommen und Hand in Hand mit der Ethnographie beherrscht sie bald sämmtliche Schriftvölker der Erde. Es ist hier nicht der Ort, des Näheren auf diesen Entwicklungsgang einzugehen, der mehr ein freilich universell histo-

risches, als specifisch psychologisches Interesse bietet. Dasjenige, was unsere Aufmerksamkeit hier in Anspruch nimmt, sind die unmittelbaren Beziehungen, welche die latenten Elemente (um einen paradoxen Ausdruck zu gebrauchen) der Worte mit unseren Vorstellungen und Begriffen unterhalten. Wir können aus ihnen thatsächlich inductiv die Entwicklungsgeschichte des Bewußtseyns studiren, wie es sich von dürftigen, naturalistischen, rein sinnfälligen Gesichtspunkten zu immer feiner verzweigten und abstracteren Ideen geklärt hat, aber wie trotz dieses spiritualistischen Processes, in welchem die Bezeichnungen sich schließlich zu Symbolen des Gemeinten verflüchtigen, sich der ursprüngliche, weil in der menschlichen Natur begründete Gegensatz erhalten hat, jener universale, in dem ganzen Mechanismus des physischen und psychischen Lebens wiederkehrende Doppelfactor des Bewegens und Empfindens. Eine flüchtige Analyse selbst der landläufigsten Worte lehrt dies kosmische Gesetz der Correspondenz jener beiden Welten verstehen, das freilich je nach dem Gesichtspunkt des bezüglichen Volkes gewissen Schwankungen ausgesetzt ist. Noch universeller verfährt die Sprachvergleichung, die mit der Aussonderung des Abweichenden und Ungleichartigen allmählig zu der Aufstellung fester Regeln und Gesetze für umfangreiche Kreise der sprachlichen und psychischen Entwicklung heranreift. Sodann ist man befugt, hierher die einzelnen Fächer jener allgemeinen Wissenschaft zu ziehen, so die Lautphysiologie, die in ihren Deutungen stets auf psychologische Gründe zurückzugreifen genöthigt ist, die Lehre vom Satzbau, die ebenfalls der Beziehung auf bestimmte Gesetze der Vorstellungen nicht entrathen kann, und endlich nicht zum Wenigsten die Theorie der Wortbedeutung, die interessante und schwierige Arbeit, den vielfachen verschlungenen Wandelungen zu folgen, welche im Laufe der Zeit sich an der Bedeutung und dem Sinn eines Wortes vollzogen haben. Daß wir hiermit uns völlig auf dem Boden der Psychologie befinden, leuchtet von selbst ein; denn es ist unmittelbar eine Veränderung des Bewußtseyns, die sich in jener unscheinbaren Modulation wiederspiegelt. Freilich

bedarf es auch an dieser Stelle nicht langathmiger Warnungen, um auf die Gefahr aufmerksam zu machen, statt objectiver Beobachtung des Geschehenen oder was bisweilen ein noch härteres Ansinnen involvirt, statt einfacher Anerkennung einer Lücke in der bisherigen continuirlichen Entwicklung nicht schön ausgedachte Interpretationen und feinsinnige Ausschmückungen zu geben. Die Geschichte dieser Disciplin trägt in sich selbst das Prohibitiv gegen derartige subjectivistische Extravaganzen.

Ehe wir diesen Versuch abschließen, die Einwirkungen der Naturwissenschaft auf die Psychologie zu veranschaulichen, müssen wir noch kurz einer Disciplin gedenken, die uns späterhin auf ethischem Gebiete länger beschäftigen wird; es ist dies die Ethnologie, die jüngste und nicht unbegabte Tochter der kinderreichen Mutter Naturwissenschaft. Obgleich schon im vorigen Jahrhundert, namentlich durch die ausgezeichneten Werke der jesuitischen Missionare, vorbereitet, ist sie doch erst in unseren Tagen zu ihrer wahren Entfaltung als Wissenschaft gelangt, und obwohl vielfach angefeindet und verhaßt, hat sie sich doch vermöge einer in der Gegenwart besonders hochgeschätzten Tugend vielerwärts Anerkennung erworben. Wir meinen damit die comparative Methode, welche ihr bei allen Untersuchungen als untrüglicher Leitfaden dient; und diese, allerdings nur bei einem unendlich reichhaltigen Material verwendbare Fähigkeit, ein und dieselbe Erscheinung bei den verschiedensten Völkern und in den entlegensten Zeiten zu beobachten, sie mit anderen gleichartigen in Beziehung zu setzen und ihr so einen bestimmten, unverrückbaren Platz in dem System der psychischen Phänomene anzuweisen, diese ihre wahrhaft synthetische Natur qualificirt sie zu einer eminent inductiven, fast mit experimenteller Sicherheit operirenden Wissenschaft. So ist es denn verständlich, daß trotz der vielfachen Schwankungen im Detail die großen Grundzüge der Entwicklung der Menschheit von ihren primitivsten Associationsformen bis zu ihren complicirtesten Schöpfungen hin jeglichem Scepticismus entzogen sind. Wir sehen in ihrer Beleuchtung die einzelnen Erscheinungen auf den Gebieten der

Religion, Sitte, Kunst, des Rechts u. s. f. als immanente Gestaltungen des menschlichen Geistes selbst emporwachsen, natürlich nicht rein aus spontaner Kraft, sondern, wie überall in der Welt, angeregt und vermittelt durch räumliche, zeitliche und überhaupt tellurische Bedingungen. Dasjenige, was vordem in dem engen Rahmen der nur auf einen bestimmten ethnischen Complex beschränkten Historie oder in der Perspective der individuellen Psychologie unklaren Combinationen überlassen blieb oder gar als Raritätenstück der Komik anheimfiel, gewann durch diese universale Beleuchtung plötzlich Sinn und Bedeutung. Wie an diesem Punkte die Forschungen von Tylor, Lubbock, Peschel, Bastian, Fr. Müller u. A. gradezu epochemachend für die Wissenschaft gewirkt haben, bedarf hier um so weniger der genaueren Auseinandersetzung, als uns zunächst nur die psychologische Verwerthung beschäftigen darf. Freilich ließe sich auch bei dieser Veranlassung wiederum jene früher geäußerte Klage wiederholen, daß es der jungen Disciplin noch bis jetzt nicht gelungen sey, ihre reichhaltigen Entdeckungen schon systematisch zusammenzustellen; aber ohne die Wichtigkeit einer schulmäßig geordneten Erkenntniß schmälern zu wollen, will es uns bedünken, daß namentlich in diesem Falle, wo die Fülle des Wissens fortdauernd zuströmt, noch nicht die Zeit zu weitschichtigen, bis in das Detail ausgearbeiteten Lehren gekommen ist, ja daß es als ein Glück betrachtet werden darf, wenn derartige Codificationen wenn nicht völlig fehlen, so doch entweder nur nach ungefähren Umrissen skizzirt, oder, falls sie das Einzelne berühren, immer mit dem Vorbehalt eventueller Correctur durch spätere Erfahrungen auftreten. Der Schwerpunkt dieser Methodik liegt vielmehr darin, daß wir hier auf rein inductivem, auf umfassende Vergleichung begründeten Wege in den Stand gesetzt sind, gleichsam die Entstehung der verschiedensten und verwickeltsten psychischen Erscheinungen zu studiren. Die von Tylor bekanntlich Animismus benannte Theorie, die uns besonders den Einblick in die Bildung der anscheinend so wunderlichen Vorstellungen über das Ueber- oder Unsinnliche eröffnet, hat in

erfolgreichster Weise den auch sonst von der Naturwissenschaft verfochtenen Satz bestätigt, daß jene schroffe Trennung der speculativen Psychologie zwischen Seele und Leib, begleitet von einer ungebührlichen Werthsteigerung der ersteren auf Kosten der letzteren, hinfällig sey, ferner erwiesen, daß die Bemühung, zu Folge jener unübersteiglichen Schranke das Denken als einen Act einer besonders hohen, mit intellektualer Anschauung begabten Thätigkeit gegenüber dem rohen empirischen Empfinden und Wahrnehmen zu fassen, den Thatsachen der Erfahrung völlig widerstreite. Jedes ‚schöpferische Denken', das in seinem titanenhaften Drange die Welt aus sich producirt und kühn zu dem reinen Seyn vordringt, ist dadurch eo ipso ausgeschlossen, alle Begriffe, ja die höchsten und sublimaten Ideen sind Combinationen aus sinnlichen Factoren. In diesem Sinne ist der Satz Locke's, Nihil est intellectu, quod non antea fuerit in sensu unzweifelhaft richtig, freilich auch mit dem Zusatz Leibnitzens, nisi intellectus ipse. Das Uebersinnliche ist nicht ein apriorisches Besitzthum, das vor aller Erfahrung in des Menschen Brust entwicklungsfähig läge, sondern ein sich stetig bildendes und veränderndes Product des unbewußten Denkens, das wesentlich unter der Herrschaft einer gestaltungskräftigen Phantasie das zugehörige Material der Außenwelt entnimmt. Während der Wilde durchgängig seinen psychischen Anschauungen ein unmittelbar materielles Gepräge verleiht, ringt sich allmählig in consequenter Durchbildung der abstracten Momente das Bewußtseyn von dieser unmittelbaren Abhängigkeit der sinnfälligen Eindrücke los, und eben dieser Proceß kann uns inductiv eine Entwicklungsgeschichte der Seele begreiflich machen. Indem der Mensch, sagt Bastian, in dem aus eigenem Mikrokosmos reflectirten Horizont seiner Vorstellungen lebt, ergeben sich die an demselben umherbewegten Gestaltungen als die in der Umgebungswelt projicirten Schöpfungen innerer Denkthätigkeiten. Da nun als früheste Grundlage dafür die sinnlichen Empfindungen und Wahrnehmungen unterliegen, so enthalten die nach Außen geworfenen (und dort für objective Auffassung verkörperten)

Vorstellungen bereits ein Element aus dem Makrokosmos in sich eingeschlossen. Das ideell Gestaltete ist deshalb als ein Product des psychischen Wachsthumsprocesses aufzufassen, als ein nach dem Gesetz des menschlichen Organismus durch äußerlich einfallenden Reiz angeregte Bildung' (Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen, Berlin 1881, p. 14). Natürlich wird auch hier wie in der verwandten Völkerpsychologie im Gegensatz zu der individuellen Psychologie der Mensch als ζῶον πολιτικόν gefaßt, um so mehr als es sich in dieser Perspective um die primitiven Acte des eben erst keimenden Bewußtseyns handelt; aber in der Gattungsgeschichte ist die des Einzelnen eo ipso eingeschlossen und für jene inferioren Stufen der Gesittung gradezu die Race und das Individuum identisch. Erst langsam und unter unendlichen, oft mißglückten Versuchen entfaltet sich aus diesem unterschiedslosen Chaos die Gestalt der bestimmten, sittlich und intellektuell von anderen scharf unterschiedenen Persönlichkeit. Auch hier ist jener vielbesprochene Kampf um's Daseyn wirksam. Nur darf man nicht vergessen, sich schon für diese primitiven Anfänge der Cultur der beiden Factoren zu erinnern, welche für jegliche Entwicklung des Organischen maaßgebend sind, einmal des Individuums, das, man mag es noch so kläglich und unfertig sich vorstellen, dennoch, um überhaupt sich differenziren zu können zu höheren Stufen des Processes, immer von Haus aus eine eigenthümliche Natur, ein Innen besitzen muß; und zweitens der Außenwelt, die mit bestimmten Eindrücken auf jenes Wesen einwirkt und es zu einer Reaction anregt. So erst entsteht wahrhafte Wechselwirkung, wie wir uns schon früher überzeugten. Nehmen wir das erste Glied aus dieser Reihe fort, so sind wir auf Null reducirt, auf ein Object ohne Subject, auf eine Entwicklung, die sich vollziehen soll, ohne Jemandes Entwicklung zu seyn, eine wirklich grobe mechanische, und logisch unausführbare Vorstellung. Streichen wir den entgegengesetzten Pol, so verfallen wir rettungslos einem mystischen Traumidealismus, der es sich zu großer Ehre glaubt anrechnen zu müssen, aus dem Ich und

seinen Vorstellungen allein eine reale Welt aufzubauen, ohne eines Materials zu bedürfen, aus welchem jene psychischen Ingredienzien, wenn auch noch so verfeinert und verarbeitet, schließlich immer doch entlehnt werden müssen.

Ueber den Ursprung des Bewußtseyns.

Antwort an Herrn Professor Ulrici.

Von

Staatsrath Prof. Dr. **Teichmüller.**

Hochzuverehrender Herr College!

Im ersten Hefte dieses Jahres bringt Ihre Zeitschrift für Philosophie von Ihrer Hand eine Erwiderung auf einen Punkt meiner Metaphysik. Da Sie am Schluß den Wunsch aussprechen, ich möchte auf eine nähere Erörterung der Streitfrage eingehen, so will ich nicht zaudern, mein Theil zu thun, unbekümmert darum, ob Einigung, oder nur eine spruchreifere Formulirung des status controversiae daraus zu erwarten sey.

Erlauben Sie mir zuerst eine kurze Recapitulation. Ihre Lehre vom Ursprung alles Bewußtseyns durch eine „unterscheidende Thätigkeit" setzte ich als bekannt voraus. Ich wollte nur in meiner Metaphysik S. 65 ff. die Bedeutung der Negation, die in dem „Unterscheiden" steckt, einschränken; denn es schien mir, daß man nicht unterscheiden kann, wenn man nicht die beiden zu unterscheidenden Dinge schon kennt. Die Beziehungspunkte unserer Vergleichung, die zur Unterscheidung führt, meinte ich, müßten als positive oder indifferente Data im Bewußtseyn schon gesetzt seyn, ehe wir die Möglichkeit einer Vergleichung oder Unterscheidung einsehen. Ich liebe das Allgemeine immer in anschaulichen Beispielen vor Augen zu haben. So führte ich die Gedichte von Schiller und Göthe an, die wir doch kennen müssen, ehe wir daran gehen können, sie zu unterscheiden, und wir lernen diese Gedichte doch nicht erst durch Unterscheidung kennen, sondern g e w i n n e n d u r c h d i e U n t e r s c h e i d u n g n u r d a s B e w u ß t s e y n v o n i h r e m U n t e r-

schied. Denken wir etwa noch an Shakespeare's „Was ihr wollt"! Ist es nicht augenfällig, daß die Gräfin Olivia den Edelmann Sebastian, mit dem sie sich verlobt, recht gut kennt und daß sie auch seine als Cavalier verkleidete Schwester Viola, die sie mit ihm verwechselt, gesehen und gesprochen und also gekannt hat, ehe sie durch das Zusammentreffen beider Geschwister im fünften Akte dazu kommt, sie zu unterscheiden. Durch die Unterscheidung wird sie sich des Unterschiedes der Geschwister bewußt; die zu Unterscheidenden mußten ihr aber schon vorher bekannt seyn.

Unser Streitpunkt besteht also darin, daß ich der unterscheidenden Thätigkeit zwei Positionen voranschicke, während Sie mit der Unterscheidung zuerst auch die Position irgend eines Bewußtseynsinhaltes beginnen lassen. Der Uebersichtlichkeit wegen werde ich mir erlauben, die Gesichtspunkte, die bei unserer Disputation in Frage kommen, durch kleine Ueberschriften zu bezeichnen und darnach die nöthigen Auseinandersetzungen zu gruppiren.

1. Bewußtseyn und Unbewußtes.

Sie wollen mir nun gern zugestehen, daß die unterscheidende Thätigkeit „eines gegebenen Stoffes bedürfe" und „Bedingungen der Entstehung des Bewußtseyns" voraussetze (S. 71); Sie glauben aber meiner Folgerung ausweichen zu können, indem Sie das dunklere Gebiet des Unbewußten betreten, und behaupten, daß die vorauszusetzenden Daten selbst unbewußt blieben und erst durch die unterscheidende Thätigkeit bewußt würden. So erklären Sie unsere Sinnesempfindungen für unbewußt (S. 72), ebenso die Gefühle und Affekte; durch eine Reihe von Beispielen suchen Sie dann zu beweisen, daß wir nur durch Unterscheidungen zum Bewußtseyn über unsere Empfindungen und Gefühle, d. h. zu eigentlichen Wahrnehmungen kämen. Auf S. 77 sprechen Sie auch die Ueberzeugung aus, daß wir den Unterscheidungsact „meist unbewußt" ausüben, wobei Sie sich auf die Kinder beziehen, die nicht wüßten

daß sie unterschieden, wenn sie „ihre ersten Vorstellungen sich bilden".

So überredend nun auch das Beweismaterial ist, das Sie, hochzuverehrender Herr College, mir vorlegen, so möchte ich doch erstens bezweifeln, daß Sie im Stande wären, eine scharfe Gränze der Unbewußtheit und des Bewußtseyns anzugeben. Ich würde nach dem allgemeinen Anblick Ihres Gedankenganges glauben, daß Sie das Bewußtseyn durch das Unterscheiden definiren oder charakterisiren wollten; allein auf S. 77 kennen Sie ja, der Erfahrung entsprechend, auch unbewußtes Unterscheiden, weshalb man doch den Ursprung des Bewußtseyns nicht aus der unterscheidenden Thätigkeit ableiten kann. Wenn es wirklich, wie Sie sagen, „unbewußte Unterscheidungsacte" giebt, so kann „die Frage nach dem Ursprunge des Bewußtseyns" nicht durch „das Unterscheidungsvermögen" (S. 76) beantwortet werden; müßten wir ja doch, auch wenn wir etwas unterschieden hätten, immer erst von Neuem fragen, unter welchen Bedingungen diese Unterscheidung allererst als eine „bewußte" oder als Bewußtseyn gelten kann, da Bewußtseyn nicht an das Unterscheiden im Allgemeinen, sondern, wenigstens nach dieser Aeußerung von Ihnen, nur an irgend eine noch nicht definirte besondre Art des Unterscheidens geknüpft wird.[1])

Anm. 1. Unsre „unterscheidende" Thätigkeit braucht uns offenbar nicht selbst „bewußt" zu seyn, um das Bewußtseyn unsrer Sinnesempfindungen, Gefühle ꝛc. zu vermitteln. So gewiß eine Bewegung, mag sie bewußt oder unbewußt seyn, Bewegung ist und bleibt, so gewiß hört die unterscheidende Thätigkeit bloß darum, weil sie zunächst unbewußt thätig ist, nicht auf zu wirken was sie ihrer Natur nach zu wirken hat. Wenn das Bewußtseyn überhaupt erst durch die unterscheidende Thätigkeit entsteht, so kann es nicht unmittelbar mit ihr verbunden seyn, sondern nur von ihr selbst ausgehen. Die unterscheidende Thätigkeit kommt uns daher, wie alle unsre anderweitigen Thätigkeiten, Functionen, Vermögen (des Empfindens und Fühlens, des Strebens, Verlangens, Wollens) auch nur zum Bewußtseyn, wenn und indem wir auf sie reflectiren, d. h. wenn und indem wir die unterscheidende Thätigkeit als solche von andern seelischen Functionen und Vermögen

Hier nun verfuhr ich apagogisch. Ich ließ Ihre Behauptungen unbestritten, fand aber, indem ich daraus den Ursprung des Bewußtseyns ableiten wollte, daß Ihre Prämissen nicht prägnant genug schienen, um den Schlußsatz an's Licht zu bringen. Vielleicht habe ich jedoch etwas übersehen, was Sie stillschweigend hinzunahmen, ohne es in Ihrer Argumentation stärker zu beleuchten; es wäre nöthig, diesen Zwischengedanken kennen zu lernen; denn von mir selbst können dergleichen nicht beigesteuert werden, da ich über das Bewußtseyn eine ganz andre Lehre vortrage. Ich lehre, daß Bewußtseyn und unbewußte Thätigkeit quantitativ verschieden sind; ich halte deshalb die Sinnesempfindungen und die Gefühle und Affekte für bewußt, wenn sie eine gewisse relative Stärke gewinnen, ganz unabhängig davon, ob es uns einfällt, sie mit irgend etwas anderem zu vergleichen und sie davon zu unterscheiden. Ich schreibe darum auch dem kleinen Kinde und den Thieren ohne Weiteres Bewußtseyn zu, wenn sie nur empfinden; denn ich glaube beweisen zu können, daß man unter Bewußtseyn gemeiniglich nur ein deutlicheres und unter dem Unbewußten nur ein undeutlicheres Wahrnehmen versteht. Wenn Sie an die Schlafenden erinnern, die ohne Bewußtseyn gegen Kitzel reagiren, Falten ziehen, die Hautstelle reiben u. s. w., so bitte ich Sie nur zu beobachten, wie allmählich durch stärkere Reize die sogenannten unbewußten Reflexbewegungen in bewußtes Wachen und bewußte Thätigkeit übergehen und zwar nicht, weil wir innerhalb der unbewußten Reize anfangen zu unterscheiden, sondern weil die stärker gewordenen Reize selbst zum Bewußtseyn gelangen und dadurch erst eine Besinnung möglich machen, wie dementsprechend von einer bestimmten Stelle der Reihe an auch

unterscheiden, also wenn wir die unterscheidende Thätigkeit auf ihr eignes Thun, auf die Art und Weise und die Bedingungen ihres Wirkens richten. Das ist thatsächlich so, und entspricht ganz meiner Theorie, wie ich bei Gelegenheit meiner Erörterung des Selbstbewußtseyns dargethan zu haben glaube (Grundzüge d. Psychol. 2. Aufl. II, S. 43 ff.). **Ulrici.**

die Erinnerung aus dem Schlafe wiederkommt.[2]) Ich sage darum Ihrem inductiven Syllogismus gegenüber: nego majorem. Denn die Thatsachen, welche Sie anführen, hochzuverehrender Herr College, kann ich nur soweit gelten lassen, als dadurch relativ unbewußte, d. h. undeutlichere und schwächere Perceptionen oder

Anm. 2. Mir kam es an der citirten Stelle nur darauf an, durch die angeführten Thatsachen zu beweisen, daß wir Sinnesempfindungen haben können, ohne uns ihrer bewußt zu seyn. Dem widerspricht keineswegs, daß wir durch Verstärkung der betreffenden Sinnesempfindung (durch „stärkeren Reiz" unsrer Sinnesnerven) zum Bewußtseyn derselben gelangen (im vorliegenden Falle, aus dem Schlaf erwachen). Es ist vielmehr Thatsache, auf die ich ausdrücklich hingewiesen (a. a. O. S. 30 f.), daß, je stärker eine Sinnesempfindung ist, sie um so leichter, schneller, unwiderstehlicher unsre unterscheidende Thätigkeit (unsre Aufmerksamkeit) auf sich zieht und uns damit zum Bewußtseyn kommt. Aber auch sehr bestimmte, starke Sinnesempfindungen, deren wir uns für gewöhnlich sofort bewußt werden, können wir unter Umständen haben ohne uns ihrer bewußt zu seyn. Auch dafür habe ich unbestreitbare Thatsachen angeführt; ich erinnere nur an die bekannte, daß der Soldat in der (seine Aufmerksamkeit ablenkenden) Aufregung des Kampfes oftmals nicht bemerkt und nichts davon weiß, daß er verwundet worden. Ich erinnere insbesondre an die ebenfalls notorische Thatsache, daß der Müller erwacht, wenn seine Mühle plötzlich stehen bleibt, in welchem Falle also nicht das Eintreten oder die Verstärkung, sondern das Aufhören einer gegebenen Empfindung die schlafende Seele erweckt; — wie wir ja überhaupt der lautlosen Stille, die uns umgibt, der Geschmack- oder Geruchlosigkeit eines Gegenstandes nur dadurch bewußt werden und werden können, daß wir zwischen dem erregten und dem nichterregten Zustande des betreffenden Sinnesnerven unterscheiden (vergl. a. O. S. 14). — Diese Thatsachen beweisen, daß weder starke noch schwache Sinnesempfindungen unmittelbar mit Bewußtseyn verknüpft sind. So gewiß sie uns immer erst nachdem sie eingetreten — oft erst lange nachher — zum Bewußtseyn kommen, so gewiß kann das Bewußtseyn, gleichgültig ob „deutlicher oder undeutlicher, stärker oder schwächer", nicht als ein ursprünglich ihnen inhärirendes oder an sie geknüpftes Moment betrachtet werden. Ein Bewußtseyn, über dessen Inhalt ich keine Auskunft zu geben vermag, weil ich schlechthin nichts von ihm weiß, ist — nach allgemeinem Sprachgebrauch wenigstens — kein Bewußtseyn, sondern müßte mit einem andern Namen bezeichnet werden. Ulrici.

Bewußtseynsgrade angezeigt werden, nicht aber, als wenn damit etwas dem Bewußtseyn in genere contradictorisch Gegenüberstehendes gegeben wäre.

Resumiren wir die Argumentation. Gegen den ersten Gesichtspunkt führte ich zunächst einen apagogischen Beweis und glaube Sie nicht mißverstanden zu haben, wenn ich annehme, daß Sie auch in der unbewußten Sphäre Unterscheidungen vollziehen lassen, ohne daß dadurch etwa sofort Bewußtseyn einträte. Sodann bestritt ich Ihren inductiven Obersatz. Diese zweite Argumentation wird aber noch deutlicher werden, wenn wir jetzt zum Detail übergehen.

Vorher möchte ich aber gegen Ihren Sprachgebrauch ein Wort sagen. Es ist nicht gut, wenn man die gebräuchlichen Wörter in einer ungebräuchlichen Bedeutung anwendet. Empfindung (sensatio) gilt bei Ihnen als unbewußtes Etwas, Wahrnehmung (perceptio) als Bewußtseyn durch Unterscheidung dieses Etwas. Allein dieser Sprachgebrauch widerspricht sowohl dem classischen Stil, als der historisch ausgebildeten Terminologie. Bei Cicero bedeutet sentire nicht bloß die bewußt gewordenen Energien der Sinne, sondern auch das Denken (recte sentire, sentire vera), und percipere wird sowohl mit animo (als Verstand), als auch mit auribus, oculis, sensu verknüpft und dem cogitatione et mente complecti entgegengesetzt. Historisch aber hat sich die Terminologie derart entwickelt und befestigt, daß beide Ausdrücke (Sensation und Perception) in eigentlichem Sinne auf die Sinnlichkeit bezogen werden und sonst nur als Metaphern gelten. Locke theilt (lib. II, cap. 1, §. 3 u. 4) die Perception als Gattungsbegriff in Sensation und Reflexion. Die Sinne liefern uns Perceptionen wie Gelb, Weiß, Heiß, Kalt, Bitter u. s. w. Die Reflexion liefert uns die Perception der Thätigkeiten unseres Geistes, wie z. B. Percipiren, Denken, Zweifeln, Glauben, Wissen, Wollen. Deshalb ist Perception bei Locke größtentheils etwas rein Passives und wir können nicht vermeiden zu percipiren (lib. II, cap. 9, §. 1). Perception kommt allen Arten von

Thieren zu und bildet die Gränze gegen die Sphäre der Pflanzen (ibid. §. 11 ff.). — Ebenso braucht Leibnitz den Terminus Perception für alle Art Sinnlichkeit und unterscheidet darin Grade (Opp. Erdmann p. 464). Er kennt „des perceptions trop petites pour être apperçues“ (ibid. p. 247) und behauptet, daß wir nie (auch im Schlafe nicht) ohne Perceptionen wären. — Auch die Kantianer brauchen Perception wie Locke als Wahrnehmung von Seiten des äußeren oder inneren Sinnes und wollen ausdrücklich, daß in dem Worte „Wahrnehmung“ das „Wahr“ — mit verus nichts zu thun haben solle, sondern mit garder und guardare stammverwandt sey.

Wenn Sie also durch Ihre Entgegensetzung von Empfindung und Perception von der historischen Terminologie abweichen wollen, so kann dies im Interesse der Verständlichkeit Ihrer Darlegungen bedauert werden; daß wir aber unter „Empfindung“ etwas verstehen sollen, was schlechthin nicht zum Bewußtseyn zu kommen brauchte und kein Zustand des Bewußtseyns wäre, das ist entschieden gegen das Sprachgefühl, da wir in dem Worte das „Finden“ herausfühlen, in welches („ent“) wir versetzt werden. Beim Empfinden kommen wir also nach der Sprache zur Wahrnehmung von etwas. Deshalb möchte ich die psychophysischen Alterationen, die Sie Empfindungen nennen, um der Verständlichkeit willen mit einem anderen Namen bezeichnen. [3])

Anm. 3. Ich glaube meinerseits weder dem allgemeinen Sprachgebrauche noch der philosophischen Modification desselben, in der ihn Locke, Leibniz, Kant ꝛc. verwendet, zu widersprechen, wenn ich unter dem Worte „Empfindung“ nicht nur die uns zum Bewußtseyn kommenden, sondern auch die unbewußten Empfindungen befasse, und wenn ich zwischen „Perception“ und „Apperception“ unterscheide. Das habe ich ausdrücklich gethan, indem ich (a. a. O. S. 15) sage: „Die bloße Kundgebung der sinnlichen Empfindungen und seelischen Einzelgefühle in dem sie begleitenden Selbstgefühle, die wir als unmittelbare Perception derselben durch die Seele bezeichnen können, muß sonach erst zu einer Kundnehmung, zur Apperception und damit zur Perception im engern Sinne werden, oder was in

2. Die „unbestreitbaren Thatsachen" und ihre Deutung.

Wir kommen jetzt zu den, wie Sie (S. 75) sagen, „unbestreitbaren Thatsachen", durch welche Sie beweisen wollen, daß es „Acte der unterscheidenden Thätigkeit sind, durch welche uns „etwas" — und zwar zunächst wieder die Sinnesempfindungen — zum Bewußtseyn kommt" (S. 74 oben). Es kann mir nicht einfallen, die Beweisgründe geringzuschätzen, auf die Sie so viel Nachdruck legen; aber Sie werden mir erlauben, sie meiner abweichenden Theorie entsprechend etwas genauer zu analysiren, damit ich sehe, ob Ihre Thatsachen sich mit meiner Auffassung wirklich nicht vertragen. Zu diesem Zwecke wird es genügen, die beiden schlagendsten Thatsachen sorgfältiger zu erörtern.

Sie sagen erstlich: „Von der völlig wahrnehmbaren Größe eines Dinges gewinnen wir nur dann eine deutliche Vorstellung, so daß wir angeben können, wie groß es sey, wenn wir seine Größe messen, d. h. mit der Größe des angenommenen Maßstabes vergleichen. Und alles Vergleichen ist ja nur ein Unterscheiden der Dinge in Beziehung auf Das, worin sie einander gleich, resp. ungleich erscheinen" (S. 74). Was

der Seele als ihr integrirendes Moment ist, muß erst der Seele gegenübergestellt, ihr immanent gegenständlich werden, ehe es zu einer Kunde für die Seele, zu einer Vorstellung, einem Inhalt des Bewußtseyns werden kann. Und das geschieht und kann nur geschehen durch einen Act der unterscheidenden Thätigkeit, durch welchen die Seele ihre Perceptionen und damit ihre Sinnesempfindungen rc. von sich selbst unterscheidet. — Dieses Selbstgefühl der Seele, d. h. das Gefühl, daß sie empfindet (das m. E. auch den Thieren beizulegen ist), bildet sonach eine Zwischenstufe zwischen der eingetretenen Empfindung und dem ihr folgenden Bewußtseyn, und regt nicht nur unser Unterscheidungsvermögen zur Thätigkeit an, sondern kann auch auf unsre anderweitigen Vermögen, auf unsre Triebe, Strebungen, Bewegungen einen Einfluß üben. Aber es ist kein Bewußtseyn, weder ein schwaches noch ein undeutliches, sondern muß selbst uns erst zum Bewußtseyn kommen, ehe von ihm die Rede seyn kann.

Sie hier „deutliche Vorstellung" nennen, bedeutet offenbar dasselbe, was bei Ihnen sonst Bewußtseyn heißt, so daß hier also das Unterscheiden als Grund des Bewußtseyns von der Größe hingestellt werden soll. Wenn wir nun die Thatsache analysiren, so zeigt sich gleich, daß die Größe nicht „völlig wahrnehmbar" genannt werden kann in dem Sinne, als würde sie percipirt wie die sogenannten sinnlichen Eindrücke. Die Größe eines Dinges ist ein Urtheil, das wir bei Vergleichung desselben mit andern Dingen fällen. Also handelt es sich bei dieser sogenannten Thatsache gar nicht um den Gegensatz von Unterscheiden und unbewußter Perception (Empfindung), sondern nur um den Gegensatz von ungenauem und genauem Vergleichen. Und da wird man Ihnen ja zustimmen, daß die genauere Vergleichung eine deutlichere Vorstellung liefert, als die ungenauere. Für unsere Frage ist aber damit nichts entschieden, weil die Größe das Resultat der Messung oder Vergleichung und nicht die Auffassung der zu vergleichenden Körper als der Beziehungspunkte bedeutet.[4])

Anm. 4. Meine Aeußerung, um die es sich oben handelt, ist nur ein Corollarium und bezieht sich auf den unmittelbar vorangehenden Satz, in welchem ich auf die Thatsache hinweise, daß „viele Dinge existiren, die wir, weil sie zu klein sind, nicht wahrzunehmen vermögen, obwohl sie, wie das Mikroskop beweist, unzweifelhaft da sind, mithin auch nothwendig unsere Gesichtsnerven reizen, also eine Sinnesempfindung hervorrufen, welche nur darum unmerklich ist und uns nicht (unmittelbar) zum Bewußtseyn kommt, weil sie so schwach ist, daß wir sie wegen der Beschränktheit unsrer unterscheidenden Thätigkeit nicht von andern zu unterscheiden vermögen. Nur zum Beweise für diese „Beschränktheit" füge ich den oben angeführten Satz hinzu, indem ich fortfahre: „Denn auch von der völlig wahrnehmbaren Größe eines Dinges gewinnen wir nur dann eine deutliche Vorstellung, wenn wir seine Größe mit Hilfe eines Maaßstabes messen." Auch hier also, will ich sagen, bedarf unser beschränktes Unterscheidungsvermögen eines künstlichen Mittels, um uns zu deutlichen Vorstellungen zu verhelfen. Gegen diesen Sinn meines angegriffenen Satzes dürfte sich, denke ich, wenig einwenden lassen. —

Zweitens. Sie schreiben S. 75: „Noch schlagender ist das zweite Experiment. — — Löst man ein etwas größeres Quantum Carmin (als $^1/_{10}$ Gran) in einem Eimer Wasser auf, so nehmen wir zwar den röthlichen Schimmer des Wassers wahr, aber nur, wenn wir reines, ungefärbtes Wasser daneben stellen und dieses mit jenem vergleichen. Hier ist klar: die Gesichtsempfindung des Röthlichen war nicht nur vor der Vergleichung entstanden, sondern bleibt auch während des Vergleichens unverändert dieselbe, und doch kommt sie uns nur mittelst der Vergleichung zum Bewußtseyn."

Dies Experiment würde mich gleich für Ihre Theorie des Bewußtseyns gewinnen, wenn es nicht durch eine Kritik seines logischen Charakters um seine Beweiskräftigkeit käme. Wenn Sie nämlich mit mir fragen, was hier eigentlich bewiesen werden soll, so werden wir doch beide den Streitpunkt dahin formuliren, ob es ein Bewußtseyn von irgend etwas, abgesehen von einer vorhergehenden Vergleichung oder Unterscheidung, geben könne, was Sie verneinen und ich bejahe. Wenn dies nun der status controversiae ist, so wird der logische Charakter des Experiments verdächtig; denn warum wählt man so kleine Quantitäten Carmin? warum nicht statt $^1/_{10}$ Gran lieber gleich ein Pfund? Es ist doch logisch gefordert, daß man, um die Wahrheit deutlich zu erkennen, nicht die schwächeren, sondern die stärkeren Beispiele benutzen muß; die geringe Zuthat von Carmin aber läßt den Verdacht aufkommen, als meinte der Experimentator, daß bei Zuthun von einem Pfund die rothe Färbung des Wassers auch ohne Vergleichung oder Unterscheidung percipirt werden könnte, in welchem Falle dann das von ihm erwartete Resultat des Experiments verloren gegangen wäre.

Das von Ihnen empfohlene Experiment scheint mir darum nur für ganz specielle Fragen der Psychophysik eine Bedeutung zu haben, wo es sich darum handelt, die Gränze der Empfindung überhaupt und der Unterschiedsempfindlichkeit im Besondern zu bestimmen, und wobei als Folie entweder die bloße Erinnerung oder ein gegenwärtiger sinnlicher Eindruck untergelegt wird.

Unsere Frage aber ist so riesengroß, daß sie mit ihrem Mantel die ganze Welt zudecken kann, da wir ja von nichts ein Bewußtseyn ohne vorhergehende Unterscheidung gewinnen sollen, und mithin werden wir gut thun, die großen und starken und allgemeinen Beispiele uns vor Augen zu halten. Es steht aber natürlich nichts im Wege, auch den kleinen speciellen Fall Ihres Experimentes mit zu berücksichtigen, wobei sich dann nicht zeigen würde, daß, wie Sie sagen, „die Gesichtsempfindung des Röthlichen nicht nur vor der Vergleichung entstanden wäre, sondern auch während des Vergleichens unverändert dieselbe bliebe und doch uns nur mittelst der Vergleichung zum Bewußtseyn käme", sondern daß wir vor der Vergleichung keine Gesichtsempfindung des Röthlichen hatten. Denn wie könnten Sie wohl hier die Existenz einer unbewußten Empfindung von etwas Röthlichem beweisen? Es ist mit den Gesichtsempfindungen eine eigene Sache; in stürmischer Geschwindigkeit gehen dabei in der Retina chemische Processe vor sich, an die man nicht immer denkt und die von allerlei Coordinationen beeinflußt sind. Wer weiß nicht, daß derselbe Schatten eines Bleistiftes verschiedene Färbung annimmt, je nachdem die Farbe der Folie beschaffen ist! Der Schatten war nicht vorher schon blau oder orangefarbig, ehe ihm die Folie untergeschoben wurde, und er behält auch seine Färbung nicht eigensinnig, wenn eine andre Folie an die Reihe kommt, sondern er hat seinen Akt nur in der Ausgleichung von Complementärfarben. Es verhält sich mit dem erst farblosen und dann röthlichen Wasser Ihres Experimentes ebenso, wie mit einem Manne, der nicht an sich klein oder groß ist, der aber, wenn ein Riese oder ein Zwerg sich neben ihn stellt, abwechselnd groß oder klein erscheinen muß. [5])

Anm. 5. Auch hier muß ich widersprechen und behaupten, daß eine Sinnesempfindung nicht durch einen bloßen Act der unterscheidenden Thätigkeit hervorgerufen werden kann. Das Unterscheiden ist m. E. ein seelischer Act; unsre Sinnesempfindungen dagegen — das, denke ich, steht fest — werden, wenn auch nicht bloß und allein, doch immer nur mittelst einer äußern Einwirkung, einer Reizung unsrer Sinnesnerven

Wenn Sie mir gestatten, über Ihr Räsonnement nach meinem Geschmacke zu urtheilen, so bekenne ich am meisten durch ein drittes Argument gefesselt und ergötzt zu seyn, welches wirklich eine starke dialektische Kraft zu besitzen scheint und die Gedanken in eine stramme Haltung zwingt. Sie sagen nämlich S. 74, daß „die Farbe eines Gegenstandes nur wahrnehmbar ist, wenn wir sie von einer andern zu unterscheiden vermögen. Wenn schlechthin Alles roth oder gelb erschiene, so würden wir von den uns umgebenden Dingen nichts sehen. Wir sehen und bemerken also die Dinge nur, weil sie ihrerseits verschiedene Farben haben, und wenn und soweit wir unsererseits diese Farben zu unterscheiden im Stande sind". Hier scheint Ihre Theorie wirklich zu siegen und darum ist, weil man ja die Aesthetik auch auf die reine Gedankenbewegung beziehen muß, Ihre Argumentation hier von einer dialektischen Schönheit. Allein wenn nun hierdurch die Farbenempfindung selbst und ebenso die Erkenntniß aller Dinge als abhängig von der Unterscheidung hingestellt wird: so müssen wir doch fragen, ob unsere unterscheidende Thätigkeit denn absolut frei und souverän sey,

hervorgerufen. So wenig ich durch noch so scharfes Unterscheiden verhindern kann, daß die verschiedenen Farben bei sinkender Nacht allmälig in ein eintöniges unbestimmtes Grau und schließlich in Schwarz übergehen, also sich stark verändern, so wenig vermag ich die Sinnesempfindung der röthlichen Farbe, die das Wasser doch durch Beimischung von Carmin erhalten haben muß, die ich aber nicht bemerke, durch bloßes Vergleichen hervorzurufen. Ein Zusatz von einem Pfund Carmin würde allerdings bewirken, daß es der Danebenstellung von ungefärbtem Wasser nicht bedürfte, um die dadurch bewirkte Rothfärbung zu bemerken, aber nur deßhalb, weil in diesem Falle die unmittelbare Vergleichung mit dem bloßen Erinnerungsbilde von reinem Wasser genügt, um die Rothfärbung wahrnehmbar zu machen. — Außerdem habe ich auf die zweite ähnliche Thatsache — daß wir „gemischtes" Grau als solches nur zu erkennen vermögen wenn wir es mit „reinem" Grau vergleichen — hingewiesen, ein Fall, in welchem von beliebiger Verstärkung der betreffenden Sinnesempfindung nicht die Rede seyn kann, auch nichts helfen würde, und das Ergebniß doch dasselbe ist!

oder ob sie Bedingungen unterliege. Können wir in unserem Beispiel beliebig unterscheiden und etwa nach Willkür innerhalb des Rothen einiges für grün, anderes für blau erklären? Oder sind wir vielmehr durch die specifische Natur der Farbenempfindungen gebunden? Wenn dies, wie Jeder einräumen wird, der Fall ist, so können doch auch die Farbenempfindungen in uns nicht erst durch das Unterscheiden entstehen, sondern umgekehrt wird die Unterscheidung erst möglich werden, wenn die einzelnen Farben intensiv genug in unserer Sinnlichkeit aufgetreten sind. Es ist daher zwar richtig, daß wir keine Dinge sehen könnten, wenn alles „schlechthin gleiche Farbe" hätte; aber trotzdem entsteht die Möglichkeit der Farben nicht aus der Wirklichkeit des Unterscheidens, sondern die Möglichkeit des Unterscheidens aus der Wirklichkeit specifischer Farbenempfindungen.[6])

3. Unterscheidung, Aufmerksamkeit und Vergleichung.

Ich gedenke nicht, hochverehrter Herr College, Ihre feine Bemerkung über die große Tragweite des Unterscheidens zu bestreiten, sondern habe mich dadurch vielmehr immer sehr angeregt gefühlt. Es scheint mir nur, als wenn Sie durch die Bedeutung dieser Thätigkeit wie durch ein helles Licht etwas geblendet die übrigbleibenden Thätigkeitsweisen unterschätzten oder nicht beachteten. Zwar könnte nur ein Gegner von wenig dialektischer Schulung Ihrer „unterscheidenden Thätigkeit" ganz fixe und specifische Qualitäten der Dinge oder der Empfindungen gegenüberstellen. Aber wenn man auch wissen muß, daß jede

Anm. 6. Das habe ich meinerseits vollkommen anerkannt, indem ich wiederholentlich hervorgehoben, daß unser Unterscheidungsvermögen eines gegebenen Stoffes zur Erregung und Ausübung seiner Thätigkeit bedarf. Der Einwand entspricht mithin ganz meiner Theorie, und beweist nichts gegen meinen Hauptsatz, daß, wie die gegebenen („wirklichen") „specifischen Farbenempfindungen", so alle unsre Sinnesempfindungen nur mittelst der unterscheidenden Thätigkeit uns zum Bewußtseyn kommen.

Bestimmtheit beziehentlich ist und daß alles und jedes in andrer Beziehung anders bestimmt ist, so würde ich dennoch diese Coordinationen der Dinge und Empfindungen nicht mit Ihnen von der unterscheidenden Thätigkeit abhängig machen und zwar auch dann nicht, wenn es sich bloß um Bewußtseyn handelte; denn ich kann nicht zugeben, daß, wie Sie sagen, „die Aufmerksamkeit, die allgemein anerkannte Bedingung unsrer Wahrnehmungen (des Bewußtwerdens unserer Sinnesempfindungen), nichts andres sey als die unterscheidende Thätigkeit" (S. 75/76). Mir scheint dem Unterscheiden als einem Negativen etwas Affirmatives gegenüberzustehen, demgemäß wir Dinge einander gleich oder ähnlich finden. So hat man doch auch das Identitätsprincip immer dem Contradictionsprincip entgegengestellt und den Aehnlichkeiten findenden Witz dem Unterschiede findenden Scharfsinn. Zur Ausübung beider entgegengesetzter Functionen aber gehört Aufmerksamkeit. Mithin kann die Aufmerksamkeit sich nicht ganz in die unterscheidende Thätigkeit verflüchtigen; weil sonst alle Vergleichungen nothwendig mit Unaufmerksamkeit vollzogen werden müssen.

Wenn Sie aber, wie S. 74, behaupten: „alles Vergleichen ist ja nur ein Unterscheiden der Dinge in Beziehung auf Das, worin sie einander gleich, resp. ungleich erscheinen", so will ich das zwar nicht Sophistik nennen, die Ihrem ernsten wissenschaftlichen Charakter ja fernliegt, aber doch einen Mißbrauch der Sprache. Nach dem Sprachgebrauch ist das Vergleichen nicht eine Art des Unterscheidens, sondern das Unterscheiden eine Folge des Vergleichens. Wenn ich zwei gegebene Dinge vergleiche, kann ich Aehnlichkeit und Unähnlichkeit finden und sie nach der Aehnlichkeit in Gleichung setzen, nach der Unähnlichkeit unterscheiden. Nach der Terminologie, die Sie einführen wollen, ist aber der Gattungsbegriff das Unterscheiden und dieses gliedert sich in zwei Arten, in die Gleichsetzung und in die — — Unterscheidung. Denn die Ungleichsetzung nennt man sonst doch Unterscheiden. Sie machen also gegen den herrschenden Sprachgebrauch die negative Art

zum Gattungsbegriff ohne einen zwingenden sprachlichen oder logischen Grund dafür anzugeben. Wir wollen nun zwar keine Pedanten seyn, sondern möglichste Freiheit der Rede einräumen; dennoch, lieber Herr College, ist hier die Abweichung vom Hergebrachten anstößig, weil sie den Schein hervorruft, als sollte ein bestrittener und vielleicht unhaltbarer Punkt durch eine solche Vertauschung der Benennungen masquirt werden.[7])

Ich möchte daher Ihre scharfsinnigen und subtilen Untersuchungen über die unterscheidende Thätigkeit nicht vermissen, glaube aber im Stillen, daß Sie bei diesem Lieblingsgegenstande Ihrer Dialektik den Affektionspreis mit dem Marktpreise verwechseln und die Bedeutung des Unterscheidens zu weit ausspannen. Die Unterscheidung ist, wie Sie ja auch selbst sagen, zum mindesten „relative Negation", überhaupt Negation. Der Geist, der stets verneint, bedarf aber doch der Positionen, die er verneinen soll. Und wenn Sie auch mit Recht die Untrennbarkeit des Bejahens und Verneinens geltend machen sollten, so wird doch immer dem Unterscheiden nur die Hälfte der ganzen Function zukommen. Interessant ist es daher zwar zu versuchen, wie weit ein resolutes Element die Herrschaft über die ganze Gesellschaft an sich reißen könne: schöner aber ist die Gerechtig-

Anm. 7. Gegen diesen Einwand, dessen Scharfsinn und anscheinende Triftigkeit von selbst einleuchtet, weise ich meinerseits wiederum auf eine unbestreitbare Thatsache hin. Es ist, meine ich, eine Thatsache des Bewußtseyns, die bei scharfer, genauer Betrachtung klar und bestimmt hervortritt, daß wir zwei Dinge nur als gleich fassen können, wenn wir sie auf einander nicht bloß „beziehen", sondern wenn und indem wir sie von der ihnen ebenfalls anhaftenden wechselseitigen Ungleichheit unterscheiden. Denn wären beide nur gleich, schlechthin und in jeder Beziehung gleich, so wären sie nicht zweie, sondern nur Eins. Auch zwei congruente Dreiecke können wir nur als congruent fassen, wenn und indem wir sie in Bezug auf Ort, Stellung, Lage von einander unterscheiden. Und da jede Vergleichung wenigstens zwei Dinge als zwei voraussetzt, so wäre in jenem Falle die Vergleichung selbst unmöglich: sie involvirt eben nothwendig, wenn auch unbewußt, die Unterscheidung des Gleichen vom Ungleichen.

keit, welche jedes Elemennt anerkennt und einem Jeden seinen Platz anweist.[8])

Anm. 8. Nach meiner Ansicht ist die Unterscheidung keineswegs „nur“ oder „überhaupt“ Negation, sondern involvirt eben nur eine relative Negation, die als solche zugleich Position ist. Ich sage ja ausdrücklich: „Jeder Unterschied involvirt zwar eine Negation; aber diese keineswegs reine, absolute, sondern nur relative Negation besagt, daß nur darin, worin die Dinge von einander unterschieden sind, jedes zugleich ein Nichtseyn, und mithin keineswegs Nichts oder Nichtseyn-an-sich, sondern nur Nichtseyn des Andern sey. An sich ist vielmehr jedes der unterschiedenen Objecte ein Seyn (Seyendes), Stoff der unterscheidenden Thätigkeit, und insofern dasselbe was das andre. — — — Aber damit ist der Begriff des Unterschieds noch nicht erschöpft. Indem wir unterscheiden, setzen und fassen wir die Objecte nicht bloß in ihrer relativen Negation gegeneinander, sondern wir fassen jedes zugleich als ein Positives. Denn wenn wir Roth von Blau unterscheiden, so fassen wir es zwar zunächst nur negativ als nicht Blau, aber zugleich beziehen wir umgekehrt auch Blau auf Roth und fassen damit Blau als nicht Roth. Indem also Roth auf Blau und zugleich Blau auf Roth bezogen wird, so wird damit Roth implicite auf sich selbst bezogen, und eben damit fassen wir es als ein Selbst oder Selbiges, als Etwas für sich, als ein von Blau Unabhängiges, d. h. eben damit setzen wir dasselbe, was wir relativ (in Beziehung auf ein Andres) als ein Nichtseyn gefaßt haben, zugleich an sich, d. h. in Beziehung auf sich selbst, als ein Positives, als Roth. Dieses Positive involvirt zwar selbst die relative Negation, sofern es in Beziehung auf ein Andres dies Andre nicht ist; aber an sich ist es kein Nichtseyn, sondern ein Seyn, jedoch nicht bloß Seyn schlechtweg, sondern bestimmtes Seyn (ein Seyendes), bestimmt eben dadurch daß es zugleich Bezogenseyn auf Andres und damit ein relatives Nichtseyn ist. Nur weil Roth eben als Roth zugleich nicht Blau, nicht Gelb &c. ist, nur darum ist es diese bestimmte Farbe, die wir Roth nennen; ohne den Unterschied von Blau, Gelb &c. wäre es ohne alle Bestimmtheit, ein Unbestimmtes, das wir zwar als Farbe-überhaupt fassen können, aber wiederum nur wenn wir die Farbe von andern Eigenschaften der Dinge unterscheiden. Das schlechthin Unbestimmte, weil eben ein rein Negatives, Ununterscheidbares, ist ebenso undenkbar wie das reine Nichts“ (Compendium der Logik, 2. Aufl. S. 56 f., 60 f.). —

4. Lexikographisches Denken.

In meiner Metaphysik machte ich mir zu Gunsten Ihrer Theorie noch den Einwand, daß wir vielleicht neben der von Ihnen gekrönten unterscheidenden Thätigkeit die von mir verlangte positive Auffassung der Beziehungspunkte nicht mehr anerkennen dürften, da ja jeder Beziehungspunkt dem andern gegenüber ein andrer heiße und das Andersseyn nur durch Unterscheidung bewußt werde. Obgleich ich nun diese Argumentation als lexikographische Methode tadelte, so nehmen Sie sich doch jetzt derselben an und erklären meinen Einwand für „vollkommen triftig und evident" (S. 78). Ja, Sie folgern demgemäß weiter: „Wir müssen nothwendig annehmen, daß Blau an sich eine andre Empfindung sey als Roth, daß beide an sich verschieden von einander seyen."

Ich bemerke daher zunächst, was Sie doch nicht bestreiten werden, daß wir nur unserer „unterscheidenden Thätigkeit" den Begriff des Andersseyns verdanken, den wir ohne eine Vergleichung ja nicht denken können. Durch Vergleichung beziehen wir Eins auf ein Anderes, und folglich ist jedes Ding, das wir einem anderen gegenüber ein anderes nennen, nur beziehentlich anders, aber nicht an sich. Darum kann Nichts an sich anders seyn oder an sich verschieden; weil in den Worten „anders" und „verschieden" die Beziehung steckt. „An sich anders" heißt deßhalb „an sich beziehentlich nicht dasselbe", d. h. es ist ein Oxymoron. Darum scheint mir Ihre Behauptung, daß „Blau an sich eine andre Empfindung sey als Roth und beide an sich verschieden von einander", durch lexikographische Methode beeinflußt, da das von Ihnen Behauptete wohl ebenso wenig stattfinden kann, wie ein Apfel an sich verschieden von einer Birne oder an sich wohlschmeckend seyn möchte. Es muß doch wohl für jede Verschiedenheit immer eine Beziehung auf einen anderen Gegenstand und mithin ein beziehender Geist und für den Wohlgeschmack beziehentlich ein Esser vorausgesetzt werden. Wenn wir aber die Bestimmungen,

die wir in unserem Denken bei Beziehung, Vergleichung und Unterscheidung des Gegebenen finden und feststellen, dem Gegenstande an sich zuschreiben: so ist das eine lexikographische Projection und giebt keine gültige Erkenntniß.

Es fehlt viel daran, daß ich hiermit etwa auf die Seite der Skeptiker träte und die von Ihnen so siegreich bekämpften Positivisten unterstützen wollte. Allein wenn man auch die Erkenntniß des Ansich einräumte und Ihnen den Satz zugäbe, es sey „Blau an sich eine andre Empfindung als Roth und beide an sich von einander verschieden“, so verlören Sie doch genau so viel als Sie gewännen. Denn der Satz dürfte nur gelten, wenn man aus den Begriffen „Anderes“ und „verschieden“ die subjective unterscheidende Thätigkeit, die dazu gehört, wegließe und nur an die Vielheit specifischer Qualität dächte. In unserem Falle würde man sich darum den Schein der Sophistik zuziehen, wenn man mit Ihnen wegen der Aequivocation bei den Worten „Anderes“ und „verschieden“ nun doch wieder auf die ausgemerzte „unterscheidende Thätigkeit“ zurückkommen wollte, als wäre die objective Verschiedenheit der Qualität auf unsere Negation und Unterscheidung zurückzuführen. So bleibt das Dilemma übrig, entweder ein Oxymoron zu behaupten, oder dem Quadrupes einer Aequivocation zu verfallen.[9]

Anm. 9. Daß zu allem Unterscheiden und dem in ihm liegenden Beziehen ein unterscheidendes, beziehendes Subject gehört, versteht sich, denke ich, von selbst: ich habe ja ausdrücklich und wiederholentlich die unterscheidende Thätigkeit als eine Function der Seele bezeichnet, und ebenso ausdrücklich erklärt, daß sie eines gegebenen Stoffes zur Ausübung dieser ihrer Thätigkeit bedürfe. Von diesem Stoff aber habe ich ausdrücklich behauptet, daß er bereits an sich ein irgendwie, mehr oder minder bestimmter und somit bereits unterschiedener seyn müsse (denn jede Bestimmtheit sey eben nur ein gesetzter Unterschied). Das glaube ich dargethan zu haben, indem ich, wie bemerkt, gezeigt habe, daß ein schlechthin Unbestimmtes als solches ununterscheidbar sey, und daß wir andrerseits durch das Denkgesetz der Causalität genöthigt seyen, ein reelles, von unserm Bewußtseyn, Vorstellen, Denken und Erkennen unabhängiges

5. Bewußtseyn.

Ich möchte zum Schluß noch ein Wort hinzufügen. Wenn ich von Ihrer Theorie des Bewußtseyns abweiche und deren Gültigkeit nur auf die Hälfte der gegebenen Erscheinungen einschränke, so liegt meiner ganzen Kritik eben eine von den hergebrachten Bewußtseynsauffassungen völlig verschiedene neue Anschauung zu Grunde. Sich in eine neue Anschauungsweise hineinzudenken ist nicht immer leicht. Darum wundere ich mich nicht, wenn meine „negative Kritik klarer" gefunden wird, als die Begründung meiner eigenen Ansichten, obwohl ich hiermit nicht etwa alle Verantwortlichkeit für die Mängel meines Stils ablehnen will. Allein ich sehe auch bei Ihnen, wie Sie meine Gedanken nach den hergebrachten Anschauungsweisen ummodeln. So sagen Sie z. B. S. 72: „Nach Teichmüller selbst besteht aller Bewußtseynsinhalt nur in Vorstellungen, in vorgestellten Empfindungen, Gefühlen, Trieben, Begehrungen, Willensacten, in vorgestellten s. g. Dingen und deren Beziehungen zu einander und zu uns, endlich in vorgestellten Denkacten, Begriffen, Urtheilen, Schlüssen, Ideen, die selbst nur besondre Formen und

Daseyn, kurz das schlechthin allgemein angenommene Daseyn von äußeren Dingen oder (nach Kant) von Dingen-ansich vorauszusetzen, weil wir für unsre sich uns *aufdrängenden* Sinnesempfindungen und deren *unabänderliche* Bestimmtheit eine Ursache annehmen *müssen* und diese Ursache nicht in unsrem eignen Wesen finden können. Diese Dinge-ansich müssen auch *an sich* bestimmte, also bereits *an sich* unterschiedene und somit *an sich* aufeinander bezogene seyn, weil sie sonst nicht die (mitwirkende) Ursache von bestimmten, unterschiedenen und unterscheidbaren Sinnesempfindungen seyn könnten. Daraus folgere ich dann schließlich die Nothwendigkeit einer absoluten, die Dinge-ansich setzenden, unterscheidenden, bestimmenden Urkraft (a. O. S. 71 ff., 79 f., 84. Vgl. Grundz. d. Psychol. Thl. II, S. 108 f.). — Das angebliche „Oxymoron" beruht sonach nur auf einem Mißverständniß oder auf mangelhafter Beachtung meiner Schriften, in denen ich die Sätze, um die es sich handelt, dargelegt habe. — **Ulrici.**

Verknüpfungen von Vorstellungen sind." Diese Auffassung ist aber weder die meinige gewesen, noch kann ich sie mir jetzt hinterher aneignen. Ich trete der ganzen hergebrachten Psychologie entgegen, wonach es möglich seyn soll, daß eine Empfindung, ein Gefühl, ein Willensact u. s. w. nach dem Vorübergehen des Actes hinterher „vorgestellt" oder durch eine „Vorstellung" repräsentirt würde. Da man dies bisher allgemein angenommen hat, wie auch Lotze, der doch sonst Neuerungen nicht scheut, derselben Denkweise huldigt, so darf ich mich nicht wundern, daß Sie bei mir von vornherein dieselbe Anschauungsweise voraussetzen. Ich weiß aber nicht, ob es bloß meine Schuld ist, wenn man die Darstellung meiner eigenen Ansichten zuweilen weniger klar findet, da der Grund doch vielleicht auch darin liegt, daß die Zurückführung meiner Gedanken auf schon bekannte und deshalb klar scheinende Lehren nicht immer möglich ist.

Sie erlauben wir darum wohl, den Unterschied meiner Auffassungsweise noch weiter zu beleuchten. Ich unterscheide Vorstellung und Bewußtseyn. Die Vorstellungen, zu denen im weiteren Sinne genommen auch die Begriffe, Urtheile, Schlüsse, Ideen und deren Complexe gehören, schreibe ich unter die theoretische Thätigkeit und setze sie dem Willen und den Bewegungen entgegen. Daraus folgt, daß es keine Vorstellungen von einem Willen, einem Triebe, einem Bewegungsacte geben kann, und ich habe auch noch nie eine Vorstellung dieser Art getroffen, weder bei mir noch in Andern. Von der theoretischen Thätigkeit des Vorstellens unterscheide ich aber das Bewußtseyn und behaupte, daß es allen drei Seelenthätigkeiten, dem Vorstellen (Erkennen), Wollen und Bewegen zukommen kann. Der unbewußte Zustand dieser Thätigkeiten unterscheidet sich mir nur gradweise von ihrer bewußten Function. Ich habe dieses an mehreren Stellen meiner Metaphysik schon gezeigt, z. B. S. 106 ff. über den specifischen und den semiotischen Inhalt der Erkenntniß; aber es versteht sich, daß der ganze Zusammenhang erst bei der Theorie des Bewußtseyns selbst dargelegt werden kann. Einst-

weilen bitte ich Sie, diese Antwort freundlich anzunehmen und es mir nicht zu verübeln, daß ich versuche, Ihren Lehrsatz vom Unterscheiden zu restringiren.

Dorpat, März 1883.

Mit ausgezeichneter Hochachtung Ihnen ergeben

G. Teichmüller.

Der Begriff des Rechts.

Mit Beziehung auf die Schrift: „Rechtsphilosophische Studien von Felix Dahn." Berlin, O. Janke, 1883.

Von

H. Ulrici.

Felix Dahn ist bekanntlich nicht nur ausgezeichneter Jurist (Professor an der Universität Königsberg), sondern hat auch als Historiker und Dichter einen weithin wohlklingenden Namen sich erworben. In der vorliegenden Schrift tritt er auch als Philosoph auf. Zwar bezieht sich dieselbe nur auf eine besondre Disciplin der Philosophie, auf die Rechtsphilosophie; auch enthält sie nur „Studien" oder wie der Nebentitel besagt, „Bausteine" zur Philosophie des Rechts, d. h. sie ist nur eine Sammlung „kleiner Schriften", welche rechtsphilosophische Fragen erörtern und vom Verf. seit 1855 veröffentlicht worden. Indessen bringt sie nicht nur am Schluß einen Entwurf des Systems der Rechtsphilosophie, wie es der Verf. mit der Zeit auszuführen gedenkt, sondern berührt auch vielfach den gegenwärtig herrschenden Kampf um Seyn und Wesen der Philosophie selbst und bezeichnet die Stellung, die der Verf. in diesem Kampfe einnimmt.

Jener Entwurf und diese Stellung ist es vorzugsweise, die mich veranlaßt, die Schrift einer eingehenden Besprechung zu unterziehen. Principiell nämlich folgt der Verf. derselben Tendenz, die ich in meinen philosophischen Schriften darzulegen und zu begründen gesucht habe, dem Streben, dessen Ziel auf eine aus dem Begriff der Wissenschaft abzuleitende Vermittelung der

noch immer waltenden allgemeinen Gegensätze von Idealismus und Realismus, Speculation und Empirie (Naturwissenschaft — Geschichte) gerichtet ist und die speciell rechtsphilosophischen Gegensätze von Philosophie und Jurisprudenz, von Recht und Sittlichkeit mit umfaßt. Je entschiedener der Verf. zu meiner besondern Genugthuung in dieser Tendenz mir principiell beistimmt, desto mehr fühle ich mich gedrungen, die einzelnen Differenzpunkte zwischen uns zur Sprache zu bringen in der Hoffnung, auch in Betreff ihrer eine wenigstens relative Einstimmigkeit anzubahnen.

Was zunächst den fundamentalen Gegensatz von Idealismus und Realismus, resp. Speculation und Empirie anbelangt, so bemerkt der Verf. ausdrücklich: „Gegenüber dem selbstgenügsamen Dünkel empirischer Forschung werden wir die Nothwendigkeit speculativen Denkens geltend machen, und gegenüber dem Hochmuth apriorischer Systeme werden wir die Forderung gründlicher Beherrschung des Wissensstoffes aufstellen“ (S. 24). Dem entspricht in dem Entwurf seines Systems der principielle Satz: „Verwerthung der Ergebnisse der historischen Schule durch die Speculation, Ausbau der rechtsphilosophischen Construction auf Grund der vergleichenden Rechtsgeschichte, der Völkerpsychologie und Ethnologie lautet unsre Anforderung an eine Rechtsphilosophie, welche eine Wissenschaft und nicht eine Phrasensammlung seyn will“ (S. 294). Wenn der Verf. mit diesen Erklärungen sagen will, daß er jede Construction a priori, jede Ableitung der Rechtsphilosophe aus der Metaphysik verwirft, so stimme ich ihm darin vollkommen bei. Auch nach meiner (dargethanen und bisher nicht widerlegten) Ansicht gründet sich alles Wissen auf zwei Quellen, weil auf eine doppelte Nothwendigkeit: 1) auf die subjective, in und über unserm Denken waltende Nothwendigkeit, die mit seiner Natur- oder Wesensbestimmtheit in Eins zusammenfällt und in den logischen Gesetzen (Normen und Formen) als den Gesetzen seiner specifischen Thätigkeitsweise sich manifestirt; und 2) auf die objective Nothwendigkeit der Erfahrung, d. h. auf die s. g. Thatsachen, die in den und nur in den sich uns aufnöthigenden, für uns unveränderbar bestimmten

und nachweisbar allen Menschen gemeinsamen Empfindungen und Gefühlen, Sinnes- und Gefühlsperceptionen bestehen. Auch mir ist die Metaphysik keineswegs die erste, fundamentale Disciplin, aus der alle übrigen Theile des Systems der Philosophie abzuleiten seyen, sondern im Gegentheil die letzte, aus den übrigen sich ergebende, das System krönende, die Theile desselben zu Einem Ganzen zusammenfassende und zusammenhaltende Disciplin. Aber trotz dieser principiellen Uebereinstimmung habe ich gleich hier einzuwenden, daß der Verf., obwohl er die Rechtsgeschichte so entschieden betont, nirgend erörtert und nachweist, was unter Thatsachen überhaupt und insbesondre unter historischen Thatsachen, auf deren Feststellung doch alle Geschichtsforschung ausgeht, zu verstehen sey. Auch nehme ich Anstoß an dem Worte „Construction"; der Verf. sagt uns wenigstens wiederum nicht, was er unter „Construction der Rechtsphilosophie auf Grund der vergleichenden Rechtsgeschichte" versteht. Und wenn er auf der folgenden Seite (295) die „historische Methode" der Rechtsphilosophie als die „allein auf der Höhe der Wissenschaft stehende" bezeichnet, so erfahren wir wiederum nicht, ob ihm Construction und Methode der Rechtsphilosophie in Eins zusammenfallen, noch worin ihm die „historische" Methode derselben besteht. An andern Stellen seiner Schrift liegt in dem Verhältniß zwischen Rechtsphilosophie und Rechtsgeschichte, wie er es faßt, anscheinend wenigstens ein logischer Widerspruch. Denn wenn er von Männern wie Niebuhr, Puchta, Savigny rc. rühmt, daß sie erst „den Geist des Rechts da gesucht und gefunden haben, wo allein er zu finden ist, in der Geschichte", und wenn er demgemäß die „vergleichende Rechtsgeschichte für die Vorbedingung der Rechtsphilosophie" erklärt, so beachtet er nicht, daß der Geschichtsforscher doch zuvor wissen muß, worin der „Geist des Rechts", der allgemeine Begriff von Recht und Unrecht besteht, ehe er ihn in der Geschichte suchen und finden kann. — Aber der Verf. geräth auch mit sich selbst in Widerspruch. Denn wenn er es für die Aufgabe der Philosophie erklärt, nicht nur die Stellung des Rechts

im Gesammtsystem zu bestimmen, sondern auch „den Begriff des Rechts zu definiren" (S. 8); wenn er ausdrücklich bemerkt (S. 19), die „in der Verschiedenheit der Völker und Zeiten [also historisch] erscheinende Idee des Rechts sey eine allgemein menschliche"; und wenn er schließlich selbst erklärt: „ihre eignen Principien kann die Jurisprudenz so wenig erweisen als irgend eine einzelne Wissenschaft: das kann nur die Philosophie: denn Philosophiren ist Principien suchen" (S. 292); — so bin ich zwar mit diesen Sätzen vollkommen einverstanden, aber m. E. folgt aus ihnen unabweislich, daß aus derselben Quelle und mittelst derselben Methode, aus der und mittelst deren die allgemeine „Idee" des Rechts hergeleitet und dargelegt wird, auch alle „Rechtsordnung" und somit alle besonderen Rechte (das Eigenthumsrecht rc.) wie alle historisch auftretenden Rechtsinstitute als Folgerungen aus der Idee deducirt werden müssen, weil sie als Rechte, als Rechtsinstitute nur erkannt und gefaßt werden können, wenn und sofern sie in innerer Beziehung zur Idee des Rechts stehen und als besondre Formen, Modificationen, Aeußerungsweisen derselben dargethan werden. Kurz es folgt m. E., daß das, was der Verf. als „Construction", resp. „Methode" der Rechtsphilosophie bezeichnet, nicht „auf Grund der vergleichenden Rechtsgeschichte, der Völkerpsychologie und Ethnologie", sondern nur auf Grund der von der Philosophie dargelegten Idee des Rechts und der von ihr aufgestellten „Principien der Jurisprudenz" aufgebaut werden kann. —

Ist die Idee des Rechts eine „allgemein menschliche", so folgt weiter, daß sie auch nur aus der allgemeinen Natur des Menschen als Menschen von der Philosophie deducirt werden kann, als integrirendes Moment der Wesensbestimmtheit des Menschen nachgewiesen werden muß.*) Die Natur des Menschen als Menschen in seiner specifischen Unterschiedenheit von

*) Faßt man das Wort „Natur" in dem obigen Sinne als „menschliche" Natur, so ist m. E. der vom Verf. entschieden verworfene Ausdruck „Naturrecht" zur Bezeichnung dessen, was er Rechtsphilosophie genannt wissen will, vollkommen zulässig.

allen andern Wesen besteht aber m. E. darin, daß er von Natur Subject ist. Ich bin daher in meinem Naturrecht vom Begriff der Subjectivität ausgegangen, d. h. ich habe die m. E. unbestreitbare Thatsache zu Grunde gelegt, daß der Mensch von Natur sich als Selbst, als Ich faßt, von Natur nach Selbstbestimmung, nach Freiheit strebt, kurz daß es seine angeborene, von seinem Wollen und Denken unabhängige Wesensbestimmung ist, als ein (in dem von mir dargelegten Sinne) freies Wesen sich zu geriren (S. Grundzüge der praktischen Philosophie. Leipzig, 1873. Bd. I, S. 204 f.). Der Verf. stimmt mir darin insofern bei, als er ausdrücklich behauptet, „daß die praktisch wichtigsten Fragen auf allen Gebieten des Rechts, des Völkerrechts, des Staatsrechts ɔc. — — — ihre letzte Beurtheilung [Beantwortung] nur in der Aufsuchung der Grundbegriffe, der Principien von Persönlichkeit und Freiheit, finden" (S. 293). Nur sagt er „Persönlichkeit" statt Subjectivitä — im Grunde nur eine Verschiedenheit des Ausdrucks, — fügt aber zu den aufzusuchenden „Grundbegriffen" noch die Principien von Recht und Staat hinzu, ohne zu beachten, daß nach ihm selbst diese Principien die Begriffe von Persönlichkeit und Freiheit voraussetzen.

Wenn der Verf. fernerhin behauptet, daß die „Rechtsordnung" (Gesetzgebung — Staatsregierung) nicht nur die subjectiven und objectiven Bedingungen der Entwickelung des menschlichen Ethos und damit der Religion, der Wissenschaft und Kunst, sondern auch die äußern, realen, von Natur und Geschichte abhängigen Bedingungen der Existenz des Menschen überhaupt und seiner Entwickelung zur Persönlichkeit und Freiheit herzustellen und zu schützen habe, so bin ich wiederum vollkommen mit ihm einverstanden (vergl. a. a. O. S. 206. 212). Und auch darin stimme ich ihm bei, daß die Rechtsphilosophie nicht mit der Ethik identificirt, nicht bloß auf die Ethik gegründet, nicht „ethisirt" werden könne und dürfe (wie Krause, Ahrens, Trendelenburg u. A. gemeint haben). Denn die Rechtsordnung hat eben nicht bloß (wie die Ethik) die inneren, sondern auch die äußeren Bedingungen der Existenz und Entwickelung des Menschen

als Subjects zu sichern und zu fördern. Aber wenn der Verf. behauptet: „Das Recht solle und könne zwar nicht von der Moral getrennt werden im Sinne der Feindschaft oder auch nur des Gegensatzes, wohl aber im Sinne der Selbständigkeit, der Eigenberechtigung; gelöst solle nur werden die unlogische Verbindung zweier Mächte, die man sich im Verhältniß von Zweck und Mittel dachte, während sie, zwei Radien Eines Centrums, selbständig neben einander stehen“ (S. 32), so fragt es sich behufs Begründung dieses Satzes, worin dieses „Centrum“ bestehe? Auf diese Frage erhalten wir wiederum keine Antwort. Außerdem aber muß ich meinerseits die unbedingte „Selbständigkeit“ des Rechts gegenüber der Moral bestreiten. M. E. ist das Recht nicht nur von jenem unbekannten Centrum, sondern in einem wesentlichen Elemente der auf ihm aufgebauten Rechtsordnung auch von der Moral und deren Gesetzen abhängig. Denn die Rechtsordnung kann m. E. nur gegründet werden auf die in der Natur des Menschen liegende Verpflichtung, jeden Menschen eben als Menschen und somit als meines Gleichen gelten zu lassen, ihn also ganz ebenso zu behandeln als wäre er an meiner und ich an seiner Stelle, und mithin in meinem Thun und Lassen nicht bloß mein Wohl, sondern ganz ebenso das seinige als wäre es das meinige zu berücksichtigen. Nur aus dieser principiellen Verpflichtung kann die Rechtspflicht hergeleitet werden, nach welcher jeder Einzelne sein Leben, sein Eigenthum, sein Wohl für die Erhaltung und das Wohl des Ganzen zu opfern hat. Nur aus ihr läßt sich die Rechtspflicht des Kriegsdienstes, der Eigenthumsentsagung (Expropriation), der Steuerzahlung und der durch eingetretene Umstände und Verhältnisse geforderten Erhöhung derselben ꝛc. herleiten. Denn das Ganze ist eben nur die als Einheit gefaßte Summe seiner Theile, und was für das Ganze gilt, gilt daher nothwendig auch für jeden Einzelnen. Jene fundamentale Verpflichtung aber ist im Grunde eine ethische, nur die Uebersetzung des ethischen Princips: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, aus dem Gebiete der unbefehlbaren freien Gesinnung in das Gebiet

des Handelns. — Nur dem Ethos kommt sonach unbedingte, dem Rechte bloß bedingte Selbständigkeit zu. Das bestätigt auch die vom Verf. so hoch angeschlagene Rechtsgeschichte, indem sie zeigt, daß überall wo und wann die Sittlichkeit eines Volks, insbesondre jene fundamentale Verpflichtung sinkt und verfällt, als Folge davon auch die Rechtsordnung, der Staat und seine Institutionen in Verfall gerathen. —

Auf diesen principiellen Differenzpunkt zwischen des Verf. und meiner Auffassung des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit läßt sich, glaube ich, auch die specielle Abweichung des Verf. von meiner Begriffsbestimmung des Sinns und Zwecks der Strafe zurückführen. Der Verf. bemerkt zunächst gegen Trendelenburg: „Daß der Hauptzweck der Strafe die Besserung seyn soll, will dem Juristen nicht einleuchten und es ist jenem Zwecke nicht entsprechend, wenn dann doch die Todesstrafe, die freilich unentbehrlich ist, gebilligt wird" (S. 20). Weiterhin erklärt er dann, in Betreff der Frage nach Begriff und Zweck der Strafe „sey auszugehen von der Vernunftnothwendigkeit des Rechts, erst auf späteren höheren Culturstufen auch des Staats. Die vernünftige Friedensordnung der äußeren Beziehungen einer Menschengenossenschaft unter ihren Gliedern und zu den Sachen muß aufrecht erhalten werden; mehr noch als die äußere praktische Nöthigung erheischt dies die innere logische Nothwendigkeit der Vernunft: das von dieser Rechtsordnung verbotene Handeln greift also nicht nur in die Willenssphäre des einzelnen Verletzten, sondern zugleich, ja unter Umständen allein in den Willensbereich der Gesammtheit ein; nicht um des Verletzten willen, nicht als Surrogat der Rache [resp. der Wiedervergeltung], sondern wegen des unmittelbar gegen die Rechtsordnung und deren Vernunftwillen vollzogenen Eingriffs erwirbt durch das Verbrechen die Rechts-Genossenschaft das jus puniendi; aufrecht erhalten wird das vernunftgemäß Gewollte wider den unvernünftigen Willen: es ist also die Selbsterhaltung der Vernunft wider die Unvernunft das Wesen der Strafe" (S. 233). Allein abgesehen davon, daß der Verf. uns wiederum nicht sagt,

was unter „Vernunft“ zu verstehen sey, beachtet er auch nicht, daß er mit dieser Zurückführung des Strafrechts auf die Vernunft und deren Principien implicite auch die unsittlichen Handlungen dem Strafrecht unterwirft und damit die Freiheit des sittlichen Thuns und Lassens aufhebt. Denn obwohl die s. g. Vernunft bekanntlich ein sehr umstrittener Begriff ist, so sind doch Alle, die sie überhaupt als Moment des Begriffs Mensch anerkennen, darin einverstanden, daß sie die Sittlichkeit und deren Gesetze begrifflich in sich begreift. Nicht also die Selbsterhaltung der Vernunft wider die Unvernunft, sondern die Selbsterhaltung der Rechtsordnung (des Staats) wider jede Störung und Verletzung derselben ist das Wesen, Grund und Zweck der Strafe (wie ich a. a. O. S. 391 ff., 411 ff. darzuthun gesucht habe). Denn die Strafe ist eben nur eines der Mittel, aber noch immer ein unentbehrliches Mittel zur Aufrechterhaltung der Rechtsordnung: in ihrer Unentbehrlichkeit und in dem Ur- und Grundrechte der Aufrichtung und des Bestandes einer bestimmten Rechtsordnung liegt ihre Berechtigung. Soll aber das Mittel seinem Zwecke entsprechen, so folgt, daß die (vom Staate zu bestimmende) Form und Art der Bestrafung, mittelbar darauf abzielen muß, den Verbrecher zu bessern. Der unmittelbare Zweck der Strafe und der Strafandrohung ist zwar nur die Verhinderung aller die Erhaltung der Rechtsordnung gefährdenden Störungen und Verletzungen; aber diesen Zweck wird am sichersten diejenige Form und Art der Bestrafung erfüllen, welche den Verbrecher veranlaßt, in sich zu gehen und danach zu trachten, inskünftige seine Gelüste und Begierden, Leidenschaften, Gemüthsbewegungen ꝛc. so weit zu zügeln, kurz seine Selbstbeherrschung so weit zu kräftigen, daß er inskünftige keine verbrecherische Handlung mehr begeht. In diesem Sinne habe ich mich (a. a. O.) für die Besserungstheorie erklärt. Aber, wendet der Verf. ein, damit ist consequenter Weise die Todesstrafe principiell abgeschafft, weil für widerrechtlich erklärt. Ich kann ihm zunächst darin nicht beistimmen, daß er ohne Weiteres die Todesstrafe für „unentbehrlich“ erklärt; das war wenigstens

erst nachzuweisen. Ich behaupte dagegen, daß sie nicht an sich, sondern nur unter bestimmten Umständen und Voraussetzungen — namentlich wo der Bestand des Staats gefährdet erscheint — unentbehrlich sey; in dieser praktischen Nothwendigkeit liegt m. E. die Berechtigung des Staats zur Androhung und Ausführung derselben. Das habe ich (a. a. O. S. 434 ff.) dargethan, und glaube damit gezeigt zu haben, daß die so bedingte Todesstrafe meiner Besserungstheorie keineswegs widerspricht. —

Was endlich die Metaphysik, resp. die religiöse Weltanschauung des Verf., zu der er gelegentlich sich bekennt, anbetrifft, so kann ich auch in diesem speculativ-philosophischen Hauptpunkte ihm nicht beistimmen. Er erklärt bei Gelegenheit der Erörterung des Zwecks der (von ihm so hoch gehaltenen) Geschichte: „sie sey Selbstzweck so gut wie die Natur", und fügt hinzu: „Das Göttliche stellt sich in diesen beiden Urformen dar, deren Einheit in ihm selber liegt." „Das ist nun freilich, fährt er fort, jenes verschrieene pantheistische Princip, vor dessen Trostlosigkeit zu warnen die Professoren des „christlich-germanischen Staats" gehalten sind." Das Trostbedürfniß und die Art seiner Befriedigung erklärt er mit Recht für „subjectiv", und betont mit gleichem Rechte die Frage nach der wissenschaftlichen Geltung des „pantheistischen Princips". „Wissenschaftlich aber, meint er, empfehle sich dasselbe blos durch zwei Kleinigkeiten: einmal, es könne ohne supranaturalistische Absurda begründet werden; zweitens, es führe nicht zu absurden Consequenzen" (S. 30). Durch dieselben „Kleinigkeiten", behaupte ich dagegen, empfiehlt sich auch der nicht durch supranaturalistische Absurda, sondern wissenschaftlich, und nicht nur philosophisch, sondern auch naturwissenschaftlich begründete Theismus, den ich in meinen Schriften (insbesondre in „Gott u. d. Natur", 3. Aufl. Leipzig 1875) dargelegt habe. Der Verf. dagegen verkennt, daß sein pantheistisches Princip zu einer wenn nicht absurden, doch ihm und seinen rechtsphilosophischen Grundanschauungen principiell widersprechenden Consequenz führt. Denn ist die Geschichte der Menschheit und damit die Menschheit selber

nur „eine der beiden Urformen, in denen das Göttliche sich darstellt", so folgt consequenter Weise unbestreitbar, daß die Thaten und Thatsachen, in deren äußerm und innerem Zusammenhange die Geschichte besteht, nur als Ausflüsse des göttlichen Wollens und Wirkens gefaßt werden können, und daß daher von menschlicher „Persönlichkeit und Freiheit" im Grunde nicht die Rede seyn kann. Der Verf. hatte wenigstens erst darzuthun, wie dieser Recht und Sittlichkeit vernichtenden Consequenz zu entgehen sey.

Daß übrigens die vorliegende Schrift nicht nur durch die Form der Darstellung, sondern auch durch Gewandtheit, Scharfsinn und geistvolle Apperçues sich auszeichnet, versteht sich bei einem Felix Dahn so ganz von selbst, daß jeder Nachweis dieser Vorzüge überflüssig erscheint. —

Der Begriff der Nothwendigkeit.

Mit Beziehung auf die Schrift von Otto Liebmann: Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Erstes Heft. Die Arten der Nothwendigkeit. — Die mechanische Naturerklärung. — Idee und Entelechie. Straßburg, K. J. Trübner, 1882.

Von

H. Ulrici.

Prof. Liebmann ist bekanntlich ein Denker von hervorragender Tiefe und Weite der Forschung und von gleich hervorragender Schärfe der Reflexion und des Urtheils, ebenso gründlicher Kenner der philosophischen Systeme wie der Mathematik und der Ergebnisse der Naturwissenschaften. Davon zeugt wiederum die vorliegende Schrift in allen ihren Theilen. Auch bin ich meinerseits mit der zweiten Abhandlung, einer kritischen Erörterung der überempirischen Voraussetzungen der von den Naturwissenschaften allgemein angenommenen „mechanischen" Naturerklärung, vollkommen einverstanden. Und so weit die dritte Abhandlung die naturwissenschaftliche Physiologie und Biologie wiederum einer ebenso scharfsinnigen wie gründlichen Kritik unterzieht, wüßte ich auch gegen sie nichts einzuwenden. Nur den Ergebnissen der

ersten Abhandlung, welche von den verschiedenen Arten der Nothwendigkeit handelt und damit die Grundlagen der Logik und Erkenntnißtheorie berührt, kann ich nicht überall beistimmen, und sehe mich durch die Wichtigkeit der erörterten Probleme veranlaßt, meine Abweichungen und deren Gründe dem Leser und in erster Instanz dem Hrn. Verf. selbst darzulegen.

Prof. Liebmann geht aus von der Frage: „Was heißt Nothwendigkeit? Worin besteht ihr Unterschied von den anderen Modalprädicaten der Wirklichkeit und Möglichkeit? Ist der Gedanke der Nothwendigkeit überhaupt ein legitimer, durch die Natur der Dinge und unserer Intelligenz gebotener Begriff, oder etwa bloß eine als Ueberbleibsel mythologischer Vorstellungsarten und scholastischen Wissenschaftsbetriebs im populären Bewußtseyn hängengebliebene Illusion? Wenn Ersteres, gibt es nur Eine Art von Nothwendigkeit oder deren mehrere? Und wenn es mehrere gibt, worin besteht deren specifische Differenz?" (S. 1 f.) Um diese Frage zu beantworten, wendet er sich zunächst an „die logische Schultradition", welche definire: „Nothwendig sey dasjenige, dessen (contradictorisches) Gegentheil nicht möglich sey." Da aber, fährt er fort, „Möglich doppelsinnig sey, indem es einmal Dasjenige bezeichne, was von uns gedacht und vorgestellt werden kann, zweitens auch Dasjenige, was seyn oder geschehen kann", so „muß man unterscheiden zwischen einer intellectuellen Nothwendigkeit, welche darin besteht, daß etwas gedacht oder vorgestellt werden muß, weil sein Gegentheil nicht denkbar und nicht vorstellbar ist, und einer realen Nothwendigkeit, darin bestehend, daß etwas seyn oder geschehen muß, weil sein Gegentheil nicht seyn oder nicht geschehen kann". Und demgemäß „können, immer im Einklang mit dem herrschenden Sprachgebrauch, folgende genauere Definitionen aufgestellt werden: 1) Reale Möglichkeit von Etwas ist dessen Verträglichkeit mit den Naturgesetzen; 2) Reale Nothwendigkeit von Etwas ist der Umstand, daß dessen Gegentheil sich mit den Naturgesetzen nicht verträgt; 3) Intellectuelle Möglichkeit von Etwas ist dessen Verträglichkeit mit unsern Vorstellungs- und Denkgesetzen; und

4) intellectuelle Nothwendigkeit von Etwas ist der Umstand, daß dessen Gegentheil sich mit unsern Vorstellungs- und Denkgesetzen nicht verträgt" (S. 2. 4).

Gegen diese principielle Erörterung habe ich sogleich einzuwenden, daß danach die Definition der Nothwendigkeit, von der ausgegangen worden, eine rein negative ist, indem nothwendig nur Dasjenige seyn soll, „dessen contradictorisches Gegentheil [d. h. dessen reine Negation] nicht möglich sey". Damit aber ist im Grunde ein neuer unbefinirter Begriff, der Begriff der Unmöglichkeit, nicht nur ohne Weiteres eingeführt, sondern dieser Begriff setzt den der Nothwendigkeit voraus, kann also unmöglich zur Definition der Nothwendigkeit verwendet werden. Denn ist Möglich Alles was mit einer bestehenden intellectuellen, resp. realen Nothwendigkeit (Gesetzlichkeit) verträglich ist, so ist nicht möglich nur Dasjenige, das einer solchen Nothwendigkeit widerspricht, und setzt mithin das Bestehen einer ihm widersprechenden Nothwendigkeit voraus, weil, wenn sie nicht bestände, es seinerseits nicht unmöglich, sondern sehr wohl möglich seyn würde. Die Nothwendigkeit muß mithin erst positiv definirt, ihr Begriff festgestellt und ihr Bestehen dargethan seyn, ehe von Möglichkeit und Unmöglichkeit die Rede seyn kann. — Aber auch von der „realen Nothwendigkeit" kann m. E. nicht eher die Rede seyn, als bis dargelegt ist, was unter „realem" Seyn und Geschehen zu verstehen sey. Jedenfalls muß doch erst erwiesen seyn, daß wir ein s. g. reales Seyn, d. h. ein Seyn an sich, das von unsrem Anschauen, Vorstellen, Denken unabhängig besteht und bestehen bleibt, auch wenn wir es nicht oder nicht mehr anschauen 2c., mit Recht annehmen und als gegeben voraussetzen. —

Es ist die Philosophie (als Erkenntnißtheorie), die diese Fragen zu beantworten hat. Aber wenn wir demgemäß auf eine Beantwortung derselben eingehen, so gelangen wir nicht unmittelbar zu der „realen Nothwendigkeit", die mit den s. g. Naturgesetzen in Eins zusammenfällt, sondern zunächst nur zu jener Nothwendigkeit, die in dem großen Bereiche der s. g. That-

sachen waltet. Denn alle unsre Kenntniß oder Erkenntniß von der Natur, also auch die Annahme von bestehenden Naturgesetzen (die nach L. selbst im Grunde eine bloße „Hypothese" ist), beruht eben auf s. g. Thatsachen, wie die Naturwissenschaften einstimmig anerkennen. — Leider sind letztere keineswegs einstimmig in der Antwort auf die Frage, was denn begrifflich eine Thatsache sey, haben vielmehr bisher diese Antwort überhaupt der von ihnen meist verachteten Philosophie zugeschoben. Diese hat allerdings dringende Veranlassung, auf sie einzugehen. Denn — wie gegenwärtig wohl allgemein anerkannt ist — alle unsre Erkenntniß und Wissenschaft (auch die s. g. Speculation), kommt nur zu Stande mit Hilfe der Erfahrung und damit der Thatsachen, auf denen letztere beruht. Ich glaube das meinerseits dargelegt zu haben mittelst des (allerdings wiederum auf Thatsachen gestützten) Nachweises, daß die Entstehung und Entwickelung unsres Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns und damit die Grundbedingung alles Erkennens und Wissens abhängig ist von der Bildung bestimmter Empfindungen und Gefühle, insbesondere der s. g. höheren Sinnesempfindungen, deren die unterscheidende, das Bewußtseyn vermittelnde Thätigkeit als gegebenen Stoffes bedarf. — Ich glaube auch dargethan zu haben, daß alles Thatsächliche im Grunde beruht und besteht auf und in denjenigen Empfindungen und Gefühlen, Sinnes- und Gefühlsperceptionen, Anschauungen, Vorstellungen, Gedanken, welche sich uns und (wie das Experiment zeigt) jedem Menschen unter den gleichen Umständen und Verhältnissen sich aufdrängen, so daß wir sie haben müssen und an ihrer Bestimmtheit nichts zu ändern vermögen. Natürlich muß diese ihre Beschaffenheit uns (mittelst der Unterscheidung von zufälligen, veränderlichen, sich nicht gleichbleibenden Empfindungen 2c.) zum Bewußtseyn gekommen seyn, ehe von der im Bereich des Thatsächlichen waltenden Nothwendigkeit die Rede seyn kann; und insofern sind alle Thatsachen nur Thatsachen des Bewußtseyns. Auch kann von einem „realen" Seyn und Geschehen erst die Rede seyn, wenn und nachdem wir jenes Sichaufdrängen unsrer Sinnes-

empfindungen und Gefühlsperceptionen als die Einwirkung von Kräften (Dingen) auf unsre Seele gefaßt haben, die an sich, unabhängig von uns und unseren leiblichen und seelischen Vermögen bestehen und wirken. Zu dieser Annahme aber nöthigt uns das Princip der Causalität, das nicht, wie L. will, nur hypothetische, unbewiesene und unbeweisbare Geltung besitzt, sondern, wie ich dargethan zu haben glaube, ein logisches, allgemeingiltiges, weil auf dem Begriff des Geschehens und Thuns überhaupt und insbesondre auf der unterscheidenden, das Bewußtseyn vermittelnden Thätigkeit beruhendes Gesetz ist, und daher, wie alle logischen Gesetze, anfänglich ganz unwillkürlich und unbewußt sich geltend macht. Mit andern Worten: Finden wir uns, was thatsächlich der Fall ist, genöthigt, ein Geschehen, ein Thun überhaupt und insbesondre eine Thätigkeit des Unterscheidens anzunehmen, so finden wir uns eben damit genöthigt, das Princip der Causalität als allgemeines Denkgesetz, d. h. als eine in der Natur unsres Denkens liegende und in diesem Princip sich manifestirende Denknothwendigkeit zu fassen. — Nur folgt daraus keineswegs, daß die bestimmten, nach naturwissenschaftlicher Annahme waltenden Naturgesetze in der That und in Wahrheit Gesetze sind, und noch weniger, daß dieselben Gesetze alles Seyn und Geschehen im gesammten Universum bedingen und bestimmen. Diese naturwissenschaftliche Annahme ist vielmehr, wie L. mit Recht behauptet, aus den von ihm angeführten Gründen nur eine wenn auch annehmbare Hypothese. Nur das ist denknothwendig, daß jedes bestimmte Geschehen in der Natur auch eine bestimmte reale Ursache haben muß; worin aber diese Ursache und ihre Thätigkeitsweise bestehe, ist erst zu erforschen, und es kommt auf die Beschaffenheit des Ergebnisses dieser Forschung an, ob und wieweit es auf Wahrheit Anspruch machen kann.*)

---

*) Daß mit dieser Denknothwendigkeit die menschliche Willensfreiheit zwar nicht als die, wohl aber als eine der thatsächlich bestehenden Ursachen des Geschehens (der menschlichen Handlungen) sich sehr wohl verträgt, glaube ich dargethan zu haben (vgl. Grundzüge der praktischen Philos., Thl. I, S. 35 ff. Psychologie, 2. Aufl., Thl. II, S. 330 ff.).

Die im Gebiete des Thatsächlichen (Realen) waltende Nothwendigkeit, die selbst als eine reale bezeichnet werden kann, betrifft sonach immer nur die Entstehung und Bestimmtheit einzelner Empfindungen, Perceptionen, Vorstellungen. Von ihr unterscheidet sich die intellectuelle logische Nothwendigkeit dadurch, daß sie die Thätigkeit und Thätigkeitsweise des Denkens überhaupt betrifft, also das Verfahren bestimmt, das es bei der Production aller seiner Gedanken nothwendig innehält. Die logischen Gesetze sind nur die bestimmten Formen oder Ausdrucksweisen, in denen diese auf der Natur des Denkens beruhende Nothwendigkeit sich manifestirt, und die wir daher anfänglich völlig unbewußt befolgen. Unwillkürlich und unbewußt fassen wir jedes (percipirte — vorgestellte rc.) Object als sich selber gleich, A = A, d. h. wir fassen es nothwendig als A und nur als A, nicht als B oder C, also nicht als non A, weil wir es überhaupt nur vorstellen können, wenn wir es von irgend einem andern, einem B oder C, kurz von einem non A unterscheiden, womit es eben als dieses (bestimmte) A gesetzt ist. Aus diesem s. g. „Satz der Identität" als schlechthin allgemeinem Denkgesetz folgt unmittelbar, daß es uns schlechthin unmöglich ist A = non A zu denken, d. h. der s. g. „Satz des Widerspruchs" folgt unmittelbar aus dem Satze der Identität, weil er eben nur die Kehrseite des letzteren ist oder weil in jeder Nothwendigkeit implicite zugleich die Unmöglichkeit ihres Gegentheils gesetzt ist (vgl. Compendium der Logik, 2. Aufl., S. 3 f., 12 f., 62 ff.).

In vorstehender Erörterung des Ursprungs und Sinnes der logischen Denkgesetze liegen die Gründe, weßhalb ich der Aristotelischen Nachweisung derselben, die Liebmann (S. 22 ff.) adoptirt hat, nicht beizustimmen vermag. Ich bestreite zunächst, daß die logischen Gesetze nur Geltung haben für alle „Urtheile" oder für das Denken als Urtheilen. M. E. gelten sie für jeden einfachen Gedanken, für jede eben erst entstandene Perception, für jede Vorstellung welches Inhalts sie auch seyn möge, — z. B. für die Perception dieser bestimmten gelben Farbe, die ich nur

percipiren (vorstellen) kann indem ich sie als gelb (als unterschieden von roth oder blau) fasse. — Außerdem fehlt der mit der obigen Voraussetzung ohne weiteres eingeführten „Verneinung" alle Begründung. Wie kommen wir dazu „Etwas, gleichviel was, zu verneinen"? Das vermögen wir offenbar erst, nachdem wir den Begriff der Negation überhaupt, der Negation als solcher gewonnen haben, und dieser Begriff läßt sich nur aus und mittelst einer Erörterung des Begriffs des Unterschieds, resp. der unterscheidenden Thätigkeit gewinnen. Schon daraus folgt, daß das „principium contradictionis" nicht mit Aristoteles als oberstes Denkgesetz an die Spitze gestellt werden kann. Die „absolute Priorität des Satzes vom Widerspruch unter sämmtlichen logischen Gesetzen" ist außerdem schon darum unhaltbar, weil nicht dargethan ist, warum Bejahung und Verneinung eines und desselben Urtheilsinhalts unmöglich ist. Denn alle Unmöglichkeit setzt, wie gezeigt, eine ihr entgegenstehende Nothwendigkeit voraus. Das „principium identitatis" ist mithin nothwendig als das oberste Denkgesetz an die Spitze zu stellen. Aber in der Aristotelischen Fassung, in der es nur besagen soll: „Was bejaht ist, ist bejaht", ist es gar kein Denkgesetz, weil es gar keine Nothwendigkeit ausdrückt. Denn abgesehen davon, daß der Gegensatz: Was verneint ist, ist verneint, ganz ebenso gültig ist, so können wir ja jede Bejahung wieder zurücknehmen und an ihre Stelle eine Verneinung setzen. Die Bejahung als solche ist freilich Bejahung und nicht Verneinung. Aber die Unmöglichkeit, das Bejahte nicht zugleich als verneint fassen zu können, liegt bereits in dem principium contradictionis und folgt aus ihm unmittelbar; es bedarf mithin des angeblich zweiten Princips nicht; letzteres fällt vielmehr mit dem ersten in Eins zusammen, wie Liebmann selbst implicite anerkennt, wenn er es als „unmittelbares Corollarium" des ersten bezeichnet. — Was endlich das dritte Aristotelische Princip, das principium exclusi medii anbetrifft, so soll dasselbe besagen: „Ein und derselbe Urtheilsinhalt muß, wenn man überhaupt urtheilt, entweder bejaht oder verneint werden. Tertium non

datur. Daher ist von zwei contradictorischen Urtheilen stets das eine richtig; es können nicht beide falsch seyn." Allein so allgemein gefaßt ist der Satz selbst und diese Folgerung offenbar falsch. Denn von den beiden contradictorischen Urtheilsinhalten: Dieser Tisch ist krank, und: Dieser Tisch ist nicht krank, ist keines richtig, sondern jedes von beiden falsch. Ebenso wenig kann ich sagen: Unsre Empfindungen sind entweder gerade oder krumm. Der Satz gilt vielmehr nur unter der Beschränkung, daß es anderweitig feststeht, daß eines der beiden contradictorischen Prädicate dem in Rede stehenden Subject nothwendig zukommen muß; und daher kann ich mit vollem Recht nur behaupten: Eine Linie ist entweder gerade oder krumm; A (ein Mensch) ist entweder krank oder gesund; Tertium non datur. — Aber auch so gefaßt ist der Satz kein drittes besondres Denkgesetz, sondern nur eine unmittelbare Folgerung aus dem Satze der Identität und des Widerspruchs, wie ich (a. a. O. S. 86 f.) dargethan zu haben glaube, und wie Liebmann selbst wiederum implicite anerkennt, indem er das principium exclusi tertii ebenfalls nur für ein unmittelbares Corollarium des ersten Denkgesetzes erklärt. —

Liebmann erkennt sogar meine Auffassung der logischen Gesetze überhaupt insofern implicite an, als er ausdrücklich bemerkt: Der Satz des Widerspruchs (also das nach seiner Ansicht oberste Denkgesetz, aus dem die beiden andern folgen) sey zunächst „ein psychologisches Naturgesetz". Aber m. E. widerspricht er sich selbst, wenn er hinzufügt: „Der Satz werde aber dann zum logischen Normalgesetz erhoben, oder richtiger: er werde als eine über dem individuellen Denkproceß stehende Autorität anerkannt" (S. 25). Denn als psychologisches Naturgesetz bezeichnet er eine in der Natur (Wesensbestimmtheit) unsres Denkens liegende Nothwendigkeit, eine nothwendig zu befolgende Norm, die als solche weder von unsrem individuellen Denkproceß noch von einzelnen Gedanken übersprungen werden kann: auch wer seine Autorität ausdrücklich leugnet, ist thatsächlich schlechthin außer Stande, eine contradictio in ad-

jecto rein als solche (ein hölzernes Eisen — einen viereckigen Triangel) zu denken.

Was endlich den Unterschied betrifft, den Liebmann macht zwischen einer Logik des Denkens und einer Logik des Anschauens, so beruht derselbe auf seiner Begriffsbestimmung des Denkens, nach welcher dasselbe im Urtheilen und nur im Urtheilen besteht. Demgemäß behauptet er: Von den Sätzen: „In demselben Punkte können nicht mehr als drei gerade Linien auf einander senkrecht stehen", oder „Um einen Punkt in der Ebene herum gibt es nicht mehr und nicht weniger als vier rechte Winkel", oder „Zwei gerade Linien, die auf eine gewisse Strecke hin gleichweit von einander entfernt sind, sind in's Unendliche verlängert überall gleichweit entfernt", oder „Zwei gerade Linien, die sich einmal geschnitten haben, schneiden sich in's Unendliche verlängert nie wieder", — von allen diesen Sätzen leuchte ein, daß „keiner derselben aus der bloßen Verpöntheit gleichzeitiger Bejahung und Verneinung desselben x deducirbar sey" (S. 29). Das ist vollkommen richtig. Aber daraus folgt nicht, daß sie auf dem Vermögen des Anschauens in seinem Unterschiede vom Denkvermögen beruhen. Sie beruhen vielmehr im Grunde alle auf der Natur des Raumes. Der Raum aber ist — wie ich (a. a. O. S. 138 f.) gezeigt zu haben glaube — einer jener kategorischen Begriffe, die als gegebene in unserm Unterscheidungsvermögen ursprünglich liegende Normen von der unterscheidenden Thätigkeit unwillkürlich und anfänglich unbewußt befolgt werden, weil sie ohne deren Befolgung keine Unterschiede setzen noch auffassen kann. Diesen gegebenen Begriff des Raumes und damit den implicite in und mit ihm gegebenen kategorischen Begriff der Größe hat die Mathematik zu erörtern und die in ihm liegenden begrifflichen Momente und Consequenzen darzulegen. Daraus daß der Raum begrifflich als kategorische Unterscheidungsnorm nur drei Dimensionen hat und haben kann, folgt unmittelbar, daß in demselben Punkte nicht mehr als drei gerade Linien senkrecht auf einander stehen können, und daß es um einen Punkt

in der Ebene herum nicht mehr und nicht weniger als vier rechte Winkel geben kann. Ebenso folgt aus dem Begriff der Raumbegränzung und damit des Punktes, resp. der geraden Linie, des Winkels, des Dreiecks rc., den die Mathematik festzustellen hat, daß zwei gerade Linien, die auf eine gewisse Strecke hin gleich weit von einander entfernt sind, in's Unendliche verlängert stets gleich weit von einander entfernt bleiben, so wie daß sie, wenn sie sich einmal geschnitten haben, in's Unendliche verlängert sich nie wieder schneiden. Parallelen können sich nie einander nähern, weil sie gerade Linien sind und es im Begriff der geraden Linie liegt, daß sie eine in bestimmter, unveränderlicher Richtung continuirlich fortlaufende Reihe von Punkten ist. Aus demselben Begriffe folgt, daß zwei gerade Linien nur in Einem Punkte sich schneiden können und daher, wenn sie sich einmal geschnitten haben, sich nie wieder schneiden, weil sich nie wieder nähern und treffen können. Alle diese Nothwendigkeiten, resp. Unmöglichkeiten ergeben sich nicht erst aus der Anschauung, in der sie sich versinnlichen lassen, sondern sind begrifflicher Natur; und Begriffe zu bilden, resp. zu erörtern, ist Aufgabe des Denkens, auch nach Liebmann, weil ohne Begriffe sich keine Urtheile bilden lassen. — Ich stimme sonach mit Liebmann zwar vollkommen überein, wenn er erklärt: „Die Mathematik bilde eine Specialanwendung der Logik; denn sie sey nichts andres als die Logik der Größenbegriffe oder der Quantität" (S. 39). Aber ich muß nachdrücklich betonen, daß sie es sonach nur mit den Größenbegriffen zu thun hat, und mithin auf sie eine von der Denknothwendigkeit zu unterscheidende Nothwendigkeit der Anschauung nicht gegründet werden kann.

Recensionen.

A. Fouillée: La science sociale contemporaine. Paris, Hachette & Cie., 1880. (XIII u. 424 S. 8.)

Das vorliegende Werk über die zeitgenössische Gesellschaftswissenschaft ist ein Gegenstück zu dem früher in dieser Zeitschrift

[Bd. 76. S. 147 f.] von uns besprochenen Werke desselben Verfassers über die moderne Auffassung des Rechts in Deutschland, England und Frankreich. Beide Bücher haben eine große Aehnlichkeit. So wenig wie das ältere Buch in die Einzelheiten des Rechts, so wenig geht das neue in die Einzelheiten des Gemeinlebens ein; auch hier handelt es sich nur um gewisse principielle Anschauungen und zwar nicht eigentlich von der Gesellschaft, sondern vom Staate. Der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft gesteht der Verfasser nur ein relatives Recht zu; die absolute Form, die man dieser Unterscheidung besonders in Deutschland gebe, verwirft er (S. 10. 395), aber doch wohl nur aus Mißverständniß. Denn wenn er sagt, zwischen Gesellschaft und Staat herrsche continuirliche Verbindung; jede menschliche Gesellschaft enthalte schon mehr oder minder die Elemente des Staates; was die Deutschen Gesellschaft im Gegensatze zum Staate nennen, das sey vielmehr die vegetative und animalische Organisation, die innerhalb der menschlichen Gemeinschaft bestehe und für dieselbe sey, was der Körper für den Geist, die niederen Functionen für die höheren seyen: so liegt darin eher eine Zustimmung als ein Widerspruch gegen den Begriff der Gesellschaft, wie er in der deutschen Wissenschaft herrschend geworden ist. Handelt es sich aber in dem Buche nicht um Gesellschaftswissenschaft in strengerem Sinne, so ist auch das „zeitgenössisch" des Titels eher irreführend. Es werden wohl bei Gelegenheit einige neuere Schriftsteller erwähnt und ihre Ansichten discutirt, von Engländern z. B. Stuart Mill und H. Spencer, von Deutschen Bluntschli und der Zoologe Gustav Jaeger, der Mann der Duftseele; — von Männern wie L. v. Stein oder R. Gneist weiß der Verfasser natürlich nichts. Aber einen Ueberblick auch nur über die wichtigsten dies Gebiet betreffenden Arbeiten der Zeitgenossen würde man in dem Buche vergebens suchen. Also wird das „zeitgenössisch" wohl darauf zu beziehen seyn, daß gewisse Lieblingsvorstellungen und Lieblingsausdrücke der modernen Naturwissenschaft hier auf die Lehre vom Staate angewandt oder richtiger übertragen werden. Näher besehen erweist

sich dann aber diese zeitgenössische Theorie als ziemlich alterthümlich, sofern sie hinter allen Gewinn der historischen Schule zu der nur etwas modificirten Lehre Rousseau's vom Gesellschaftsvertrage zurückkehrt. Aus Abhandlungen für die „Revue des deux mondes“ entstanden, trägt das Buch einen einigermaaßen leichtgeschürzten Charakter. Der Verfasser betont seine Vorliebe, zwischen Gegensätzen zu vermitteln (S. XIII. 179. 222. 384. 388. 406); er vermittelt in der That alles, den Idealismus mit dem Naturalismus, die speculative Philosophie der Geschichte mit der Sociologie des Positivismus, die deductive Methode mit der inductiven, die Synthese mit der Analyse, die Teleologie mit dem streng mechanistischen Ausschluß der Zwecke, die Freiheitslehre mit dem Determinismus, den Individualismus mit dem Socialismus, die vollkommene Decentralisation mit der vollkommenen Centralisation. Besonderen Werth legt er darauf, daß er auch in der Form wissenschaftliche Strenge mit künstlerischer Darstellung zu vermitteln gesucht habe. Es möchte aber zuweilen doch die strenge Wissenschaft über eine gewisse Schönrednerei zu kurz gekommen seyn.

Deutsche Bücher scheinen dem Verfasser verschlossen zu seyn. Was er über deutsches Wesen sagt, zeugt von ebensowenig Neigung als Verständniß. Der deutsche Geist, meint er, gefalle sich noch immer in scholastischen Abstractionen, in ontologischen Speculationen, in verschwommener metaphysischer Grübelei; — als ob wir nicht ebensogut unsere belletristische Philosophie hätten wie unsere Nachbarn. In seltsamem Contraste zu der Verstiegenheit der deutschen Wissenschaft ist die deutsche Politik dem Verfasser zufolge eine Politik des Krieges, der Eroberung, der Universalmonarchie, und diese Politik greife sogar auf die Naturwissenschaft über und fälsche sie; dieser Politik dienen selbst mit ihren Theorien unsere Naturforscher, ein Virchow oder Haeckel so gut wie der „Prussien“ Gustav Jaeger, den der Verfasser für eine anerkannte wissenschaftliche Autorität ersten Ranges zu halten scheint. Selbst Schiller als richtiger Deutscher, meint er, scheint anzunehmen, daß der Sieg schließlich der Stärke gehört; lehrt

er doch, daß die Dinge sich hart im Raume stoßen und daß vertreiben müsse, wer nicht selbst vertrieben seyn will; lautet doch ein Wort von ihm: „hier herrscht der Streit, und nur die Stärke siegt“ (S. 21. 24. 39. 55. 183. 252 ff. 259). Dagegen ist es der eigenthümliche Zug des französischen Geistes, daß derselbe, zuweilen sogar bis zum Uebermaaß, sich über den nationalen Egoismus zum Ideale allgemeiner Menschenliebe erhoben und Liebe zur Nationalität mit der Liebe zur Menschheit zu vereinigen gewußt, die Rolle der Maria derjenigen der Martha vorgezogen hat. Und so ist es auch der Ruhm der französischen Wissenschaft, ihr Augenmerk fest auf die idealen Ziele der Menschheit gerichtet gehalten zu haben als auf das, wodurch alles Uebrige beherrscht und bestimmt wird. Vom idealen Recht, reiner Theorie und Logik zu handeln ist das unterscheidende Kennzeichen französischer Wissenschaft (S. 55. 65. 355). —

Die Neigung des Verfassers, durch Einschiebung von vermittelnden Bestimmungen gegensätzliche Principien zu versöhnen, mag zuweilen der Strenge der Begriffe Eintrag thun; sie gewährt ihm aber den heutzutage unschätzbaren Vortheil, daß er durchgängig den Dialekt der modernen Naturwissenschaft zu reden vermag, während er in allem Wesentlichen auf dem Standpunkt einer idealistischen Metaphysik steht. Unversöhnt stehen die entgegengesetzten Aussagen nebeneinander, die Vermittlung bleibt bloße Tendenz. Scheinbar sagt der Verfasser das Eine und das Andere auch; einen Sinn bekommt diese Gegensätzlichkeit der Aussagen doch erst, wenn man annimmt, daß er in Wahrheit nur das Eine sagt, und daß das Andere nicht im Ernste behauptet wird, sondern nur um schließlich aufgehoben zu werden. Den Naturalisten muß es sehr gefallen, wenn es heißt: die Physiologie und Psychologie der Gegenwart erkennt in den Thieren die Ahnen, den Umriß und Entwurf zum Menschen; die vergleichende Psychologie stürzt die künstlichen Schranken zwischen Mensch und Thier um und erklärt die vermeintlich gottähnlichen Vermögen durch Entwicklung aus den einfachsten psychischen Vorgängen, die Mensch und Thier gemeinsam sind;

das Ich ist nicht Substanz, sondern Resultante materieller Vorgänge; der physiologische und psychologische Mechanismus reicht aus zur Erklärung für alles; der Organismus ist ein Mechanismus, die Zweckmäßigkeit nur Ergebniß, nicht Princip (S. 89. 116. 146. 201. 221 ff.). Gerade ebenso aber wird sich der Idealist befriedigt finden durch die Sätze, die scheinbar gleichwerthig daneben stehen: überall wo Bewegung ist, da ist auch Empfindung; alle Materie ist lebendig, ein Ineinander von Kräften und Strebungen; überall im Universum ist Leben, Organisation, Individualität und Gemeinschaft; überall ist Bewußtseyn in einer unendlichen Stufenfolge vom ganz dumpfen, unbestimmten, elementaren bis zum höchst klaren und seiner selbst mächtigen Bewußtseyn; die blinden Kräfte haben schon in sich, was sie unter günstigen Umständen hervorbringen, Leben, Empfindung und Gedanken; der Mechanismus ist in Wahrheit Organismus, Gedanke, die Welt ein Organismus mit der Tendenz, gewußt und gewollt zu werden, ein Gemeinwesen, welches strebt, sich durch seine eigene Idee zu verwirklichen; die eigentlichen leitenden Kräfte im Universum sind die Ideen zunächst als subjective Vorstellungen; es ist die Eigenthümlichkeit des Menschen, von Ideen getrieben zu werden, und diese Ideen sind zugleich Ursachen und Zwecke; es giebt Ideale, Zwecke in der Entwicklung der Menschheit; der Mensch und die Menschheit thut nichts zwecklos; erst die denkenden Wesen führen den Zweck in das Universum ein, erst in der menschlichen Gesellschaft giebt es Zweckthätigkeit; aber zwischen uns und den anderen Wesen herrscht eine natürliche Verwandtschaft, und so ist denn auch in diesen eine Analogie der Zwecke; überall ist Entwicklung, zuerst unbewußt und bloß mechanisch, schließlich bewußt und von der Idee geleitet; überall ist Zweckthätigkeit, aber als dem Wesen immanent und durchaus eins mit dem eigenen inneren Triebe der Dinge; die menschliche Freiheit ist nicht Ursache, sondern Zweck; frei handeln heißt nach Ideen handeln, daher nicht willkürlich handeln, und die herrschende Idee ist die Freiheit selbst; die Idee verwirklicht sich vermittelst

der Individuen, indem sie sich selbst begreift; die Ueberzeugung von der Freiheit hat schon an sich befreiende Kraft, der vernünftige Glaube an die Idee ist eine Macht über die Wirklichkeit; und so ist denn die Geschichte schließlich ein Gedicht, welches sich selber schafft und sich selber singt (S. 113. 207. 222. 386 ff. 399. 412—417). Offenbar sind diese direct entgegengesetzten Anschauungen völlig unvereinbar. Aber es ist nicht Arglist, wenn der Verfasser gleichwohl beide unvermittelt nebeneinander stellt, als ob er beiden zugleich anhinge. Seine wahre definitive Ansicht ist die teleologisch-idealistische; er meint nur in ganz harmloser Selbsttäuschung, daneben die empiristisch-materialistische Anschauung festhalten zu können, die er doch selbst zerstört. Zuweilen redet er sich sogar in die bekannte Heftigkeit des modernen Empiristen gegen alle Metaphysik und alle Aufstellung idealer Gründe für die Erscheinungswelt hinein. Die Annahme von schöpferischen, organisirenden Ideen, sagt er, ist in der Naturgeschichte wie in der Philosophie der Geschichte nur ein Rest von religiöser oder metaphysischer Mythologie; der Charakter der wissenschaftfeindlichen Hypothesen ist der, die Thatsachen nicht durch Thatsachen und Gesetze, sondern durch mystische, unbeweisbare und im Grunde unnütze Ursachen zu erklären (S. 116. 201). Man sollte doch aber meinen, daß z. B. jenes Gedicht, welches sich selber dichtet und singt, und welches Weltgeschichte heißt, gerade in diesem Sinne ein auserlesenes Stück ausgemachtester Mythologie ist. Und so läßt der Verfasser denn auch ausdrücklich die metaphysischen Speculationen gelten; nur soll man sie als Hypothesen, was sie sind, nicht als Dogmen oder ausgemachte Thatsachen ansehen (S. 384), was keine Einschränkung, sondern vielmehr eine Bestätigung ihres Werthes ist. Die Hauptsache ist, daß trotz aller scheinbaren Zugeständnisse an die entgegengesetzte Richtung der Verfasser einsieht, daß nur durch die idealistische Hypothese die Erscheinung begreiflich wird, und das wird man dankbar annehmen können. Offenbar steht der Verfasser dem „Hegel'schen Realismus" viel näher, als er selber weiß; ja er redet ihm geradezu nach und

bewegt sich in seinem Gedankenkreise. Was der Verfasser meint, ohne es zu sagen, ja ohne es im klaren Bewußtseyn zu haben, und oft das Gegentheil aussprechend, ist dasselbe was wir auch meinen, nämlich daß aller Mechanismus nur Mittel ist für den die Welt beherrschenden Zweck, daß zwar alles Erforschen des Thatsächlichen zunächst ein Erforschen der causalen Zusammenhänge ist, ein wirkliches Verständniß der Welt aber nur durch die in derselben sich verwirklichenden Zwecke erreicht werden kann.

Eine ähnliche Unklarheit und Zwiespältigkeit wie in den philosophischen Grundanschauungen zeigt der Verfasser auch in der Behandlung des Hauptproblemes seines Buches. Auch dieses besteht in einer Vermittlung zweier entgegengesetzten Standpunkte. Der Verfasser meint, es ständen sich in unserer Zeit die beiden Auffassungen vom Staate gegenüber, von denen die eine denselben als eine vertragsmäßige Einrichtung, die andere als organisches Wesen betrachte. Gewöhnlich halte man diese beiden Ansichten für unvereinbar; der Verfasser will nachweisen, daß sie nicht allein wohl vereinbar, sondern sogar von einander untrennbar sind, daß der Staat aufzufassen ist als ein „vertragsmäßiger Organismus“.

Der Ausdruck klingt zunächst höchst befremdlich. Vertragsmäßig heißt durch überlegte Verabredung und willkürliche Festsetzung entstanden und in dieser Form fortbestehend; organisch ist dazu das contradictorische Gegentheil. Was der Verfasser beibringt, um die durch jenen Ausdruck bezeichnete Theorie begreiflich zu machen, ist nicht geeignet, das Befremden zu heben. Die Vertragstheorie, heißt es, welche alles auf die Freiheit begründe und die Formen des Gemeinlebens aus der freien Zustimmung der Individuen ableite, habe es mit dem Ideal zu thun, die organische Theorie mit der Wirklichkeit. Aber für die Vertragsform wird doch ausdrücklich auch geschichtliche Realität beansprucht. Von Anfang an bethätigte sich in den Menschen ein Trieb der Gemeinschaftsbildung, dessen abstracte Formel sey der Vertrag; durch mehr oder minder freiwillige oder ausdrückliche Uebereinkunft hätten sich die Familien zu Stämmen, die

Stämme zu Völkern zusammengeschlossen. Freilich werden wir ohne unseren Willen innerhalb einer bestimmten Staatsgemeinschaft geboren, der wir fortan angehören; indessen im reiferen Alter ertheilen wir thatsächlich durch unser Handeln dem Staatsvertrage unsere Zustimmung, und der Vertragscharakter unseres Verhältnisses zu unserem Staate erweise sich darin, daß wir vom Vertrage nicht zurück-, aus dem Staate nicht austreten können, ohne zuvor unseren Verpflichtungen genügt, unsere Schulden bezahlt zu haben. Beim Eintritt in die Gemeinschaft habe sich jeder durch stillschweigenden Vertrag verbunden, den Gesetzen zu gehorchen; so geschehe es, daß, wenn mich die Gesetze zwingen, ich mich selber zwinge. Nur durch allgemeine Willenszustimmung erlange der Staatsbau Dauerhaftigkeit und Schönheit; dafür sey das allgemeine Stimmrecht der beste Ausdruck. Die Verfassung eines Staates mit allgemeinem Stimmrecht sey eine ausdrückliche Erneuerung jenes ursprünglichen Vertrages; hier werde jedes Individuum zum Gesetzgeber, wie denn nach Vernunft und Recht jeder Einzelne auch den Rang eines Mitbegründers des Staates einnehmen müßte.

Direct entgegengesetzt ist eine andere Betrachtungsweise, die sich ganz unbefangen neben die eben angeführte stellt, als bedeute sie im Grunde dasselbe. Danach ist der Vertrag nicht reale Thatsache, sondern Postulat. Allerdings, heißt es, ist der Staat historisch nicht auf dem Wege des Vertrages entstanden; aber der Vertrag ist seine am meisten ideale und am meisten moralische Form. In der Wissenschaft der Politik handle es sich nicht sowohl um das was gewesen ist, als um das was seyn soll. Das Recht, (d. h. ein erträumtes, ideales Recht,) fordere, daß in der Gemeinschaft alles soviel wie möglich auf dem Wege des Vertrages und der freien Abstimmung vor sich gehe, und daß jede Autorität, die gelten soll, durch die Gesammtheit der Bürger eingesetzt worden sey. Der freiwillige Verzicht des Individuums auf seine ursprüngliche Freiheit begründe oder vollende die menschliche Gesellschaft; aber dieser Vertrag sey größtentheils ideal und mehr stillschweigend als

ausdrücklich. Die Gerechtigkeit verlange einen Zustand, wo der, der in einen Verein trete, es freiwillig und mit voller Kenntniß der zu übernehmenden Verpflichtung thue, wo öffentliches Wohl zugleich das Wohl jedes Einzelnen heiße und jeder Einzelne seine ausdrückliche oder mit einbegriffene Zustimmung zu geben habe. Alles läuft danach auf die Individuen hinaus. Den Staat als eine Person aufzufassen, die verschieden wäre von der Persönlichkeit der von ihm umfaßten Individuen, wird reine Mythologie genannt; das Recht, welches nicht das Recht einer physischen Person sey, sey niemandes Recht und mithin gar nichts. Der Staatszweck und der Inhalt des Staatsvertrages könne nur die Erhaltung und Fortbildung aller Einzelnen seyn; der Staat müsse eine Vereinigung seyn von Bürgern, die einander gleich seyen.

So stehen die beiden entgegengesetzten Ansichten, die eine, wonach der Vertrag real, der Staat eine Schöpfung der freien Willkür der Individuen ist, und die andere, wonach die Vertragsform ein Ideal, der Rechtszustand im Staate dahin auszubilden ist, daß er einem System freier Verträge zwischen den Individuen möglichst ähnlich wird, neben einander, und es ist nicht abzusehen, was die eigentliche Ansicht des Verfassers ist. Das größere Gewicht legt er offenbar auf die Idealität der Vertragsform; aber in der durch seine Vermittelungstendenz bewirkten Selbsttäuschung bildet er sich ein, daneben auch noch die Realität des Vertrages, oder wie man sagen könnte, die Rousseauische Ansicht vom Staatsvertrage neben der Kantischen festhalten zu können. Es fehlt dem Verfasser das Bewußtseyn von den verschiedenen Formen, welche in der Vertragstheorie möglich sind, und so ist er nicht im Stande, sich für die eine mit Ausschluß der anderen zu entscheiden. Man kann die Vertragstheorie so fassen, daß der Staat wirklich durch einen Vertrag entstanden sey und in dieser Form auch wirklich fortbestehe; — das ist die Ansicht des Epikur und seiner Nachfolger, es ist die naturrechtliche Theorie vom Mittelalter bis auf die neueste Zeit. Oder man kann behaupten, daß das vertragsmäßige Verhältniß,

gleichviel wie auch der Staat entstanden sey, für alle Beziehungen zwischen Herrscher und Unterthanen und zwischen den Unterthanen selbst das einzig rechtmäßige sey. Und endlich kann man die Sache so fassen, daß zwar der vorhandene Rechtszustand ein anderer sey, das vertragsmäßige Verhältniß aber das bessere, das ideale Recht und damit für die Entwicklung des Staates das anzustrebende Ideal darstelle. Diese drei unter einander unvereinbaren Ansichten, — die übrigens alle drei gleich falsch sind, — gehen bei dem Verfasser in einer durchaus unklaren Weise beständig durch einander und geben eine trübe Mischung ab, in der alle bestimmte Erkenntniß aufhört.

Nun aber soll der Staat nicht bloß vertragsmäßig, er soll auch organisch, ein vertragsmäßiger Organismus seyn. Mit dem Worte organisch wird, seit Schelling und Savigny es in allgemeineren Gebrauch gebracht haben, ein großer Mißbrauch getrieben. Unvorbereitete Leute sind immer in der Gefahr, das Wort buchstäblich zu nehmen und die Analogie pflanzlicher und thierischer Organismen mit pedantischer Strenge durchzuführen oder den menschlichen Staat unter denselben Gesichtspunkt zu stellen wie die Thierstaaten. Eben diese Pfade geht unser Verfasser im Anschluß an einige moderne Engländer in den weitläufigen Erörterungen seines zweiten Abschnittes; es ist besser, hier nicht seine einzelnen Schritte zu verfolgen, denn das alles ist pures Mißverständniß. Organisch vom Staate wie von der Sprache ausgesagt heißt zweierlei: 1) der Staat ist im Gegensatze zu einem mechanischen Aggregat ein auf Grund eines inneren Principes der Einheit und der Gestaltung von Zwecken durchwaltetes Ganzes, so daß jeder Theil dem Ganzen und das Ganze jedem Theile, die Theile sich aber wechselseitig Zweck und Mittel sind; und 2) der Staat ist im Gegensatze zu allem mit kluger Absicht Gemachten und Erfundenen ein Gewordenes und Gewachsenes, durch die den Dingen immanenten Kräfte und Gesetze, insbesondere durch die unbewußte gemeinsame Natur und geistige Bestimmtheit der Menschen Bestehendes und sich Erhaltendes, und die willkürliche Thätigkeit des Menschen bleibt

den inneren Entwicklungsgesetzen dieses Objektes so unterthänig, daß durch alles Belieben der Menschen hindurch der Staat nach seiner inneren Anlage weiterwächst und sich entwickelt. Wer in der Anwendung des Begriffes des Organischen weitergeht und naturgeschichtliche Analogien ins Einzelne durchzuführen unternimmt, wer alles Ernstes wie der Verfasser den gesellschaftlichen Organismus als ein Individuum im physiologischen Sinne betrachtet, das ein Nervensystem, ein System der Ernährung und des Stoffwechsels besitze, der verfehlt das Ganze und verfällt in eitle Spielerei.

Ebenso verfehlt der Verfasser den Sinn der Sache, wenn er den in der metaphysischen ebenso wie in der historischen Schule bei den Deutschen üblichen Begriff von Volksgeist erörtert, der sich im Staate und im Rechte seinen concreten Ausdruck schafft. Dieser Begriff vom Volksgeist ist durchaus nicht die mystische Wesenheit, die der Verfasser darin zu erkennen glaubt, sondern ganz einfach der Ausdruck für die erfahrungsmäßige Thatsache, daß die Individuen eines Volkes zu einer Einheit zusammengehalten sind durch eine gewisse dieses Volk von anderen unterscheidende Gleichförmigkeit, mit der sich die geistigen Processe in den diesem Volke zugehörigen Menschen vollziehen, eine Gleichförmigkeit, die sich offenbart auch in der gemeinsamen Sprache, Religion, Sitte, Kunststil, und die auch gemeinsames Volksbewußtseyn genannt wird, nicht als ob sie den Einzelnen zum Bewußtseyn käme, sondern weil sie für das bewußte Geistesleben der Einzelnen die gemeinsame unbewußte Grundlage bildet. Unser Verfasser verwechselt diese Conception mit einer Art von Collectivbewußtseyn, von selbstständigem Bewußtseyn der Gemeinschaft und nimmt in seinem dritten Abschnitt einen langen Anlauf, um zu zeigen, daß dieses Bewußtseyn der Gemeinschaft eine mythologische Fiction ist. Ganz schön, wenn es nur die Sache träfe. So aber hat die ganze Rednerei gegen die deutschen Theorien, welche angeblich die Theile in dem Gesammtbewußtseyn absorbiren sollen, weder einen Anlaß noch einen Nutzen.

Die eigene Ansicht des Verfassers vom vertragsmäßigen Organismus ist nun folgende. Die menschliche Gesellschaft sey ein Organismus, aber ein Organismus von besonderer Art, weil sie die Tendenz habe, sich mehr und mehr auf die freie Zustimmung der Individuen, auf die leitende Kraft der Idee zu gründen. Sie sey ein Organismus, der sich verwirkliche, indem er sich selbst begreife und wolle, der existire, weil er gedacht und gewollt worden, aus einer Idee entstanden sey; denn die gemeinsame Idee führe den gemeinsamen Willen mit sich. Die Vorstellung von etwas sey der Beginn des Seyns der Sache, das Bild der Bewegung die Bewegung im Zustande des Entstehens; denn die Ideen besitzen eine Energie der Entwicklung. Die Politik in einer Gemeinschaft vernünftiger und wollender Wesen müsse ein Werk der Kunst seyn, um ein Werk der Natur zu seyn. Mechanismus im Anfang, Vertrag am Ende, das sey die Geschichte der Gesellschaft wie der ganzen Welt; erst der Mechanismus der Selbstsucht und der Sympathie, nachher freie Zustimmung aller. Das Band zwischen den Bürgern sey das der gegenseitigen Versprechungen und Uebereinkünfte; jeder Fortschritt, der sich auf dem Wege des Vertrages vollziehe, unter mehreren oder allen, sey der Natur und der Kunst zugleich gemäß. Je weiter die Civilisation fortschreite, desto erhabener werden die Zwecke und mit desto mehr Bewußtseyn stecken sie sich die Völker, bis schließlich die Menschheit sich mit Bewußtseyn ihre eigene Geschichte construire. Die oberste leitende Idee in der ganzen Entwicklung sey das Himmelreich, Gott selbst als der zum Ideal erhobene gesellschaftliche Organismus, als ewige, zu vollkommenem Selbstbewußtseyn gelangte Substanz.

Es bedarf des Beweises nicht, daß dieser vertragsmäßige Organismus weder vertragsmäßig, noch ein Organismus ist. Der Vertrag bleibt ein bloßes Postulat ohne Realität, und zum Organismus fehlt das immanente Princip der Gestaltung. Darüber, daß der Staat eine Schöpfung der Individuen und für die Individuen sey, kommt der Verfasser nicht hinaus; statt die organische Natur des bestehenden Staates wie er von je

gewesen ist zu begreifen, erörtert er Postulate eines Idealstaats, der nicht ist und nicht seyn wird. Davon daß die organische und die vertragsmäßige Natur des Staates als mit einander verträglich aufgezeigt wären, kann natürlich nicht die Rede seyn, weil beides sich direct ausschließt. Daß das anfängliche Walten unbewußter Kräfte, — der Verfasser nennt es den Mechanismus der Selbstsucht und Sympathie, — als das organische Element im Fortgange mehr und mehr der bewußten, durch klare, selbst wissenschaftliche Erkenntniß geleiteten Thätigkeit Platz macht, ist ja gewiß; aber diese Thätigkeit hat keine Aehnlichkeit mit vertragsmäßiger Willkür; das ist vielmehr das bleibende Wesen, daß alles Thun der schöpferischen Individuen gebunden bleibt an das innere Gestaltungsprincip des bestimmten Staates und an den bestimmten Volksgeist. Die Vertragstheorie muß man eben aufgeben; sie mit der Lehre vom Organismus verbinden zu wollen, ist ein schlechthin aussichtsloses Unternehmen. In keinem Sinne läßt sich die Vertragstheorie auf den Staat anwenden, weder im eigentlichen, noch im übertragenen Sinne, und ob man den Vertrag als realen Vorgang oder als ideales Postulat fasse, das Verständniß des Staates wird auf beide Weisen gleich sehr verfehlt.

Der vermittlungssüchtige Verfasser schneidet sich überall durch das Streben, das Unvereinbare vereinigen zu wollen, den Weg zu klarer und bestimmter Erkenntniß ab. Es ist auffällig, wie gern er mit dem Entweder — Oder hantirt, wo diese Exclusivität gar keine Berechtigung hat (S. 61. 276. 296. 346), während er die wirklichen ausschließenden Gegensätze durchgängig vertuscht. Der Verfasser ist ohne Zweifel ein geistreicher Mann, aber er ist in der größten Täuschung befangen über sich selbst und seine eigenen Gedanken. Kaum kann man es in idealistisch-ontologischen Hypothesen und Speculationen weiter treiben als er, und doch behauptet er, die Socialwissenschaft müsse und könne sich auf rein positiver Basis mit Ausschluß aller „Ontologie" aufbauen, und er selber schließe alle Hypothesen und alle Metaphysik aus (S. 275). Derselbe Mann lehrt zugleich: das

Ich sey bloße Resultante materieller Vorgänge, die Ichvorstellung gewinne die Oberhand über alle anderen Vorstellungen, weil sie die nützlichste sey für die Selbsterhaltung und Entwicklung, und endlich die Ichvorstellung habe metaphysische Wahrheit (S. 224 ff.). In einem vierten Abschnitt spricht er von der Strafgerechtigkeit. Da meint er, zum Verbrecher werde man durch fehlerhaften Bau des Gehirns, durch atavistischen Rückfall in den Typus ursprünglicher Wildheit und selbst der Thierheit, der Verbrecher sey ein Wahnsinniger, ein Unwissender; die Strafe sey begründet nicht in der Vergeltung, sondern in der Vertheidigung wie gegen ein schädliches Thier. Und in demselben Athem findet er die Rechtfertigung der Strafe in der idealen Freiheit als dem Princip des Rechts, in der Wiederherstellung der Freiheit des Geschädigten und des Schädigers zugleich durch Repression und Abschreckung. Im Einzelnen finden sich wohl scharfsinnige Ausführungen und beifallswürdige Bemerkungen; aber zu brauchbaren wissenschaftlichen Resultaten kann der Verfasser so lange nicht kommen, als er nicht zwischen den entgegengesetzten und unvereinbaren Principien, zwischen denen er haltlos hin und her schwankt, eine klare und bestimmte Entscheidung getroffen hat. Immerhin ist es eine interessante Erscheinung, wie ein seinem Wesen nach idealistisch gerichteter Mann sich bemüht, den Jargon des modernen positivistischen Materialismus nachzureden, und wie er in voller Selbsttäuschung bei den Naturalisten aushalten zu können glaubt, während ihn der Zug seines Geistes ins entgegengesetzte Lager treibt. Das mag denn auch die Ausführlichkeit dieser Besprechung rechtfertigen. A. Lasson.

Neuere schwedische philosophische Schriften.

Während den schwedischen Gebildeten vermöge ihrer Kenntniß der deutschen Sprache der reiche Schatz der deutschen Wissenschaft zu Gebote steht, ist unseren Gelehrten die Geistesarbeit der schwedischen Denker der Sprache wegen meist verschlossen. Es ist um so mehr geboten, die schwedischen Arbeiten durch

Uebersetzungen zugänglich zu machen, als kein Land sich einerseits so eng wie Schweden deutschen philosopischen Forschungen angeschlossen und andererseits so bedeutende selbständige Leistungen aufzuweisen hat.

Den Gegensatz zwischen der uns Menschen ursprünglich gegebenen Gewißheit eines unveränderlichen absoluten Gottes und der Relativität unserer Welt und unseres zeitlichen Wesens zu lösen, ist für alle Zeiten die Hauptaufgabe aller Philosophie gewesen. Während Hegel sich bemühte diese Lösung durch eine Identifizirung der endlichen Welt mit der Absolutheit Gottes zu geben, fand der Schwede Boström die Lösung dieser Gegensätze naturgemäß im Menschen, dessen ewige Wirklichkeit er unmittelbar mit dem über alle Veränderung, Bewegung und Prozeß erhöhtem Wesen Gottes verband, während des Menschen zeitliche, veränderliche und relative Wirklichkeit nur mittelbar dadurch Gott berührte, daß sie ihren Grund in des Menschen ewiger Wirklichkeit hatte.

Die schwedische Philosophie machte mit Boström einen gewaltigen Schritt über Hegel hinaus, der am klarsten ins Auge tritt, wenn man vom Boström'schen Standpunkte aus die Licht- und Schattenseiten des Hegel'schen Systemes beleuchtet. Es ist dieses geschehen z. B. von Professor Carl Ingve Sahlin in Upsala in seiner Schrift: „Har Hegel öfvervunnit dualismen?“ (Hat Hegel den Dualismus überwunden?), von Professor Axel Nyblaeus in Lund in „Är en practisk philosophi möjlig efter Hegels verldsåsigt?“ (Ist eine praktische Philosophie nach Hegel's Weltansicht möglich?), und kürzlich in einer, aus Anlaß der Schriften des Hegelianers Professor Monrad zu Kopenhagen, verfaßten Arbeit des Dozenten der Philosophie an der Universität Lund, Reinhold Geijer, betitelt: „Hegelianismen och Positivism.“ (Abdruck aus dem 18. Band der Jahresschrift der Universität Lund. 1883. Lund.) Die Arbeit, welche von einer streng wissenschaftlichen Bildung ebensosehr wie von einem reichen Talente, schwierige Gedanken in klarer, formvollendeter Weise niederzulegen, Zeugniß

ablegt, stützt sich auf eine gründliche, scharfsinnige Untersuchung des Systems Hegel's, von dessen großem Geiste und Leistungen der Verfasser nur mit größter Hochachtung spricht.

Nachdem Geijer nachgewiesen, daß die empirische Erfahrung für uns stets Ausgangspunkt seyn müsse — wenn es auch unser Ziel sey, uns über dieselbe zu erheben — beweist er, daß Hegel dadurch, daß er die empirische Erfahrung und überhaupt die zeitliche Welt mit ihrer Relativität vollständig in die Vernunft aufgehen läßt, die Grenze zwischen dem Wahren und Falschen verwischt und das Falsche und Böse als solches aufhebt. Hierdurch entzieht aber Hegel der Wissenschaft die feste unerschütterliche Grundlage und macht eine Logik unmöglich. Während dieses Ergebniß zum Skeptizismus führt, leitet die Auffassung alles Lebens als einer Bewegung zu einer Verendlichung Gottes.

Die Ursache hierzu liegt in der, in der deutschen Philosophie noch nicht überwundenen Ansicht, daß die Persönlichkeit auf einem Abschließen, auf einem Gegensatze gegen Etwas beruhe nach Spinoza's Satz: omnis determinatio est negatio. Dahingegen ist nach Boström in dem Begriffe der Persönlichkeit die Beziehung zu allem Seyn ursprünglich gegeben, so daß alles Seyn stets ein Seyn für Etwas ist.

Dieses hat neuerdings auch der Dozent L. H. Åberg an der Universität Upsala sehr klar in einer Schrift: „Wikner mot Boströmianismen“ (Stockholm 1882) nachgewiesen. Trotz aller Bemühungen, dem „reinen beziehungslosen Seyn“ einen Inhalt beizulegen, bleibt dasselbe ewig eine leere Einheit. Während Hegel einerseits zu einem subjektiven Idealismus, andererseits zum Positivismus führt, haben die Schweden zuerst einem rationellen Idealismus den Weg gebahnt, einem Idealismus, welcher mit unserer sinnlichen Welt eine über Zeit und Raum vorhandene, übersinnliche Welt als ein System bestimmter lebender Wesen harmonisch vereint, und ebenso unsere zeitliche Welt und deren Wirklichkeit für uns wie auch Gott als die ewige Quelle aller Wahrheit anerkennt.

Mit Spannung sieht man dem Vorwärtsschreiten des von

dem Philosophen Nyblaeus in Angriff genommenen Werkes: „Die philosophischen Forschungen in Schweden“ (besprochen in dieser Zeitschrift 81. Band 2. Heft) entgegen, das in seinem Schlußbande Boström behandeln soll. Inzwischen giebt der Dozent Hans Edfeldt in Upsala (auf dessen verdienstvolle Schrift über das Verhältniß der Boström'schen Philosophie zu der Kantischen wir noch hinweisen möchten) die Schriften Boströms — die zum Theil noch ungedruckt waren — sämmtlich neu heraus.

Zu den bedeutendsten Erscheinungen der schwedischen Philosophie sind die von Professor Nyblaeus theilweise in Vereinigung mit Reinhold Geijer veröffentlichten Werke Grubbe's zu zählen, auf die zurückzukommen wir uns doch gern vorbehalten möchten.

Düsseldorf. Egon Zöller.

Die Grundprobleme der Logik von Dr. Jul. Bergmann, ord. Prof. der Philos. an der Universität zu Marburg. Berlin, Mittler u. Sohn, 1882. VIII u. 196 S. 4 Mk.

Bergmann erhielt für sein Buch „Seyn und Erkennen“ (eine fundamental-philosophische Untersuchung, 1880) von einem Recensenten die Note: „Mangel an konkretem Wirklichkeitssinn“. Er wehrt sich dagegen; aber die „Grundprobleme der Logik“, welche das Ganze geben, zu dem sich dem Verf. die wesentlichsten Resultate seiner logischen Studien verbunden haben, vermögen den gedachten Einwand nicht zu entkräften: sie bewegen sich, wenn wir von untergeordneten Formfragen absehen, der Sache nach doch nur im Vorstellungskreise des Fichte'schen Idealismus. Es ist zwar durchaus anerkennenswerth und eine philosophische Bestrebung, wenn B., gegenüber der modernen kritischen Skepsis des Neukantianismus, die erkenntnißtheoretische Frage als fundamentale betont und in der intellektuellen Anschauung des Ich-Bewußtseyns, wir würden lieber sagen: in dem augustinisch-kartesianischen Kriterium der Gewißheit, eine formal untrügliche Quelle für die Erkenntniß des Realen aufweist. Indessen das Problem, wie die Erkenntniß des Realen — B. nimmt „Dinge an sich“ an, Monaden — selber realisirt

werde, wie „ein Wahrgenommenes, welches als solches das Posterius des Wahrnehmens ist, mit einem Seyenden, welches als solches das Prius des Wahrnehmens ist, identisch seyn könne“: dieses Grundproblem der Noetik (S. 87 f.), welches in der Metaphysik als das Problem des Einen und Vielen wiederkehrt, hat B. nicht gelöst und kann es u. E. von seinen Voraussetzungen her gar nicht lösen. — Abweichend von der „herrschenden“ Redeweise der Logik, bespricht B. in schwieriger Darstellung zunächst die Formen und die formale Wahrheit der Gedanken (Individualvorstellung, „Wahrnehmung“ und Gattungsvorstellung, „Begriff“). Der zweite Theil erörtert die materiale Wahrheit und das Erkennen, die Möglichkeit der Erkenntniß und insbesondere der Erkenntniß a priori. Der dritte Theil handelt von der Erweiterung der Erkenntniß durch Schließen, und der letzte von der logischen Ausbildung der Erkenntnisse, welche durch Erklärung, Eintheilung, Beweis sich vollzieht und die Bestimmtheit und Evidenz der Gedanken zum Ziele hat (SS. 182 ff.). Den erkenntnißtheoretischen Abschnitt gibt B. selber als Schwerpunkt seiner Schrift, und er gipfelt in den Sätzen (S. 85), daß Wahrheit gleich materialer Identität einer Setzung, einer substanziell geforderten Uebereinstimmung der Bestimmtheit mit dem Dinge, des Dinges mit dem „Weltgrunde“ sey, daß Unwahrheit im materialen Widerspruch bestehe und daß zwischen beiden nichts mitten inneliege. Die Möglichkeit der Erkenntniß überhaupt leitet der Verf. davon her, daß jedes Seyn ein Gedachtseyn, dieses ein Sich-selber-Denkendes, dieses ein Ich-Wesen, die dauernde Einheit in wechselnder Mannigfaltigkeit sey, eine Substanz, welche durch eine unendliche Reihe von Selbstwahrnehmungen ihren eigenen Inhalt erfaßt und hiedurch selber setzt, ihr eigenes Seyn producirt, causa sui ist von Ewigkeit in Ewigkeit. Die Möglichkeit des Erkennens a priori ergibt sich aus den analytischen und synthetischen Urtheilen a priori. Die Annahme der ersteren, z. B. $2 + 3 = 5$, spricht dem Verstande die Möglichkeit zu, ohne daß er aus sich herauszugehen braucht, seine reinen Begriffe nach

allen „zufälligen Ansichten" zu drehen und so die sämmtlichen Bestimmtheiten, die an sich mit den konstituirenden Inhaltsmerkmalen des Begriffes identisch sind, auch für das Bewußtseyn in dieser Identität erscheinen zu lassen. Bergmann geht somit, und darin hat er Recht, von der Kant'schen Fassung des analytischen Urtheils ab, und legt ihm die Eigenschaft sowohl des tautologischen Urtheils als jene des synthetischen bei. Das Urtheil z. B. „Die Gerade ist die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten" hat logisch die Bedeutung A = A; denn die Vorstellung „kürzeste Distanz" zweier Punkte fügt kein neues Inhaltsmoment zu dem Begriffe der „Geradheit" ihrer Verbindungslinie hinzu, sondern schaut denselben Begriff nur von einem anderen Gesichtspunkt aus an. Freilich ist für solch' eine Begriffsdrehung im Verstande eine Reflexion über die eigenthümliche Natur des Begriffsgegenstandes unerläßlich. (Hier ist zu wenig geschieden zwischen „Natur" und „Begriff" einer Wahrnehmung.) Die synthetischen Urtheile a priori fügen sachlich etwas Neues zu dem konstituirenden Inhalt ihres Subjektsbegriffes hinzu, aber in Kraft reiner Denknothwendigkeit: sie entstehen daraus, daß das Denken einen Begriff besitzt, mit dessen konstituirendem Inhalt es sich nicht zu begnügen vermag, und für den es, um sich selbst genug zu thun, eine Ergänzung fordert (S. 120). Mehr als solch' einen „Rechtsgrund" zu entdecken, um eine bereits bekannte Bestimmtheit einem Dinge zuschreiben zu dürfen, können allerdings die synthetischen Urtheile a priori nicht leisten (S. 118).

Hier ist B. nicht klar genug. Haben wir seine Darstellung richtig erfaßt, dann sind nach ihm die analytischen Urtheile die reinen Verstandesaxiome, die sich auf die Kategorien gründen (z. B. Die Kugel ist rund); die synthetischen Urtheile a priori, wofür B. kein passendes Beispiel gibt, sind die Vernunftpostulate, welche aus der Reflexion auf die (drei) obersten Ideen entspringen (z. B. Die Schönheit ist Harmonie u. ä.). Die analytischen Urtheile prädiciren also den Subjektsbegriff als so und so seyend, dies und jenes habend; die synthetischen

Urtheile a priori prädiciren ihren Subjektsbegriff als dies und jenes seyn oder haben sollend. Hier stehen wir an dem Punkte, wo nach unserer Ansicht jede fundamentale Behandlung der logischen und noetischen Fragen einzusetzen hat. Es ist streng zu unterscheiden zwischen den reinen Bewegungsformen des Verstandes (Kunstlehre des Denkens) und den reinen Bestimmungsnormen der Vernunft (Kunstlehre des Erkennens). Das Resultat solch' einer durchgreifenden Unterscheidung wird die Einsicht seyn, inwieferne unsere Gedanken, soweit es auf ihre Form ankommt, wahr zu seyn befähigt sind. Als letzte Principien der Verstandesformen (Kategorien) und der Vernunftnormen (Ideen) stellen sich die Gesetze der Identität (positiv principium identitatis et convenientiae, negativ principium contradictionis et exclusi tertii) und der Kausalität heraus. Deren Abgrenzung zeigt die Evidenz der formalen Wahrheit, der Denkrichtigkeit, als eine absolute, nicht wie Bergmann will, als eine bloß relative. Solch' eine Annahme müßte die widersprechende Aufstellung machen, daß ich die Richtigkeit (resp. Unrichtigkeit) zweier formalen Urtheile bemessen könne, wenn ich das eine auf das andre beziehe, aber ohne daß ich einen obersten Maßstab für meine Relationen habe. Die materiale Wahrheit des Erkennens sodann kann nur festgestellt werden, indem, an der Hand vorwiegend des Kausalitätsprincipes, ins Gebiet der Wahrnehmungen, der äußeren Erfahrung, der sinnlichen Empfindung übergetreten wird. Es ist hier für die Philosophie kein anderer Ausweg: sie muß an die wirklichen Resultate der Sinnesphysiologie anknüpfen. Es ist ein unfruchtbarer Gedanke, wenn Bergmann immer wiederholt, daß der Ichbegriff auf eine unendliche Reihe führe, daß das Seyende regressiv und progressiv in einer unendlichen Reihe von Wahrnehmen und Wahrnehmen dieses Wahrnehmens u. s. f. sich herstelle. Für die Einsicht in das Wie- und Wasseyn des Seyenden ist hiemit nicht mehr gewonnen als durch Fichte's Aufstellung von den drei ersten „Thathandlungen" des Ich (Thesis, Antithesis, Synthesis). Dieselben sind für sich leere

Oscillationen des Ich, ein Wirken ohne Erfolg, eine Zirkeldrehung im Bannkreise des Ich. Namentlich hat Bergmann es unterlassen, das Seyn als ein Gedachtseyn aufzuweisen als das Sich-selbst-Denkende. Die unmotivirte Gleichsetzung dieser drei Begriffe ist ein folgenschwerer Irrthum. Wenn es zudem gerade herausgesagt wird: „Die äußeren Wahrnehmungen sind sämmtlich unwahr; kein Körper, den wir wahrnehmen, existirt wirklich, auch der eigene Leib nicht; nur die Wahrnehmung des eigenen Ich hat Seyendes zum Gegenstande; denn, während Seyn und von sich selbst Wahrgenommenwerden identisch sind, schließen sich Seyn und Wahrgenommenwerden seitens eines Andern schlechthin aus", und wenn diesem Satze weiter unten das Geständniß folgt: „Nichts steht dem ‚Glauben' im Wege, daß an sich seyende Dinge die Ursachen unserer äußeren Wahrnehmungen sind" — soll da die Schwierigkeit der philosophischen Frage über Wahrnehmen und Denken betont seyn? ist aber hiemit nicht vielmehr die schlechthinige Unlösbarkeit dieser beiden unter den modernen „sieben Welträthseln" eingeräumt? Auch die modificirten Vorstellungen des Fichte'schen Idealismus weisen der Philosophie eine Sisyphusarbeit zu. Soweit allerdings hat Bergmann Recht, als er die Idealität des Seyenden zur Voraussetzung aller Erkennbarkeit macht. Aber das Zugeständniß: jedes Seyende, wenn es erkennbar seyn soll, muß ein Analogon zu dem Denkgeiste bilden — gestattet und begründet durchaus nicht die weitere Behauptung: jedes Seyende ist ein sich selber setzendes und forterhaltendes Ich. Oder warum sollte die andere Wendung logisch unmöglich seyn: Das Seyende ist von dem Urseyn gesetzt, und durch dessen Ideen ist die Gesammtheit der Wesen in die Iche und deren Analoga organisirt?

Dr. philos. C. **Braig.**

Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik von Dr. Adolf Bolliger, Privatdocenten der Philosophie an der Universität zu Basel. Erster Band. Basel 1882. Verlag von Felix Schneider.

Bevor wir in die Besprechung des reichhaltigen Materials der vorstehend namhaft gemachten Schrift eintreten, fixiren wir den Gesichtspunkt, der für die folgende Kritik maßgebend ist. Wir werden die vorgetragenen Lehren wesentlich nur insoweit in den Kreis unserer Betrachtungen ziehen, als sie einen polemischen Charakter gegen Kant tragen, es wird hauptsächlich nur die negative Seite der Schrift behandelt werden, während wir über die positive uns auf einzelne Andeutungen beschränken wollen.

Wenn wir den wichtigsten Punkt der Polemik des Anti-Kant gleichsam als Schlüssel zum Verständniß der einzelnen Theile derselben an die Spitze unserer Kritik stellen sollen, so ist das die Bestreitung der Kantischen Behauptung, daß in unserer Erkenntniß der Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung maßgebend sey. Der Verfasser sieht lediglich in unseren Vorstellungen die Objekte unserer Erkenntniß. Wirkliche, d. h. von unserm Vorstellungsvermögen unabhängige, unserer Willkür entrückte Gegenstände entsprechen keineswegs unseren Vorstellungen. Wirkliche und eingebildete Töne haben gleiche Realität. Unterscheiden wir beide Arten, so ist das unberechtigt. Wenn wir den wirklichen Tönen „eine objektive Existenz außer der Seele vindiciren, ihnen ein Kommen von Außen zuschreiben", ihnen ein objektives Korrelat unterlegen, so ist das lediglich Dichtung. Wenn wir den Zwang, der uns beherrscht, sobald wir uns einen wirklichen Ton vorstellen, unterscheiden von der Willkür, die uns einen eingebildeten Ton schafft, so ist das eitel Täuschung. Dem gegenüber muß die Kritik bemerken, daß jene vom Verfasser als „fast allgemein" zugestandene Dichtung oder Täuschung wenigstens erklärt werden muß, daß man nicht mit dem bloßen Leugnen über jenen faktisch gemachten Unterschied hinweggehen darf. „Wenn der consensus omnium nichts beweist, meint der Anti-Kant S. 129 selbst, so ist er doch in jedem Fall beachtens-

werth genug, um uns stutzig zu machen und uns dringend aufzufordern, unsere etwaigen anderen Ueberzeugungen und Einfälle aufs Schärfste zu prüfen." So wie die Sache vorliegt, will es uns, namentlich bei der Lekture des Abschnitts „Interpretation der Vorstellung bis auf Kant" bedünken, als ob nur eine psychologische Erklärung für des Verfassers Behauptung jener Dichtung gefunden werden kann, nämlich die Absicht, den „Aporien" der gewöhnlichen Erkenntnißlehre zu entgehen. Es läßt sich dann der Einwand machen: wenn wir uns unsere Erkenntnißobjekte in unsern Vorstellungen alle selbst schaffen, woher rührt es, daß ein Wechsel der Vorstellungen eintritt, daß eine Vorstellung die andere ablöst? Auf dem Kantischen Standpunkt sind es ja einfach die verschiedenen Gegenstände des inneren und des äußeren Sinnes, welche die verschiedenen Vorstellungen zur Folge haben, deren Wechsel den Wechsel unserer Vorstellungen bedingt. Darauf erwidert der Anti-Kant mit folgender Hypothese. Wenn wir auch unsere Vorstellungen alle vollständig selbst produciren, so ist unsere Seele doch nicht die causa sufficiens derselben. Es existiren noch Mitursachen, Wesen (Monaden), die durch Eine Hauptmonade mit ihr in Relation stehen. Tritt nun eine andere Konstellation dieser Monaden im Verhältniß zu unserer Seele ein, so ist damit ihre Einwirkung auf unsere Seele verändert, unsere Seele reagirt mit einer andern Vorstellung als eben zuvor, und so ist jeglicher Wechsel unserer Vorstellungen bedingt durch einen Wechsel jener Konstellation. — Man könnte versucht seyn, in abstracto beide Erklärungen für den Wechsel unserer Vorstellungen für gleichberechtigt zu halten. Wir verbreiten uns darüber nicht weiter, lassen nur durchblicken, daß es uns nicht klar ist, wie sich bei der Annahme des Anti-Kant die im Großen und Ganzen auch von ihm eingeräumte „Kongruenz der Erfahrung" bei den verschiedenen Menschen erklären lasse. Aber selbst wenn wir die vorgeführten Bemerkungen fallen lassen, müssen wir doch dem Anti-Kant mit aller Entschiedenheit entgegentreten, wenn er wähnt, durch seine Bestimmung der Erkenntnißobjekte als unserer

Vorstellungen jene Objekte „in ihrem vollen ungeschmälerten Ansich“ vor Augen zu haben, „da doch wohl noch Niemand bezweifelt habe, daß uns wenigstens unsere Vorstellungen in ihrem Ansich gegeben seyen“. Das klingt, wie wenn Kant nie das Kapitel über den innern Sinn geschrieben hätte. Das beruht unseres Erachtens auf einer völligen Verkennung unserer Erkenntniß. Dieser ist charakteristisch, daß sie stets über sich hinausweist, daß wir stets nicht die uns jeweilig vorschwebende Vorstellung meinen, sondern etwas von ihr toto genere Verschiedenes, ihren Gegenstand. Bei der Vorstellung des uns im Winter angenehmen warmen Ofens meinen wir nicht die Vorstellung Ofen, sondern eben den Ofen, bei der Vorstellung eines Dreiecks meinen wir nicht, daß die Vorstellung dreieckig sey, sondern eben das Dreieck (cf. Thiele: Kant's intellektuelle Anschauung, S. 190). Wir können uns auch nicht denken, daß der Verfasser gegen Kant zu Felde gezogen wäre, wenn er seinen Gegner nur in seiner Vorstellung „Kant“ gesucht hätte und nicht in jener mächtigen Persönlichkeit, die von Königsberg aus die Philosophie in neue Bahnen lenkte. Diese stete Hinausweisung einer Vorstellung über sich selbst ist es, welche Kant zu seinem Ding an sich führt, und wenn wir umgekehrt von diesem ausgehen, so gestaltet sich der Erkenntnißproceß nach Kant ungefähr folgendermaßen: Ehe der erste elementarste Erkenntnißakt beim Menschen sich vollzogen hat, stehen sich Subjekt (Intellekt) und Objekt (Gegenstand) unvermittelt gegenüber. Mit dem ersten Stadium des Erkenntnißaktes treten sie in Beziehung zu einander. Diese Beziehung macht es, daß wir die Dinge nicht, wie sie an sich sind, in der Erkenntniß haben, sondern nur in Vorstellungen.*) Aber daraus, daß wir in unserer fertigen Erkenntniß nur Vorstellungen haben, nicht die Dinge selbst, mit dem Anti-Kant schließen zu wollen, daß die Erkenntnißobjekte lediglich unsere Vorstellungen sind, ist doch eine

*) So wenig wir diese Beziehung, als zum Begriff „erkennen“ gehörig, eliminiren können, so wenig wird es uns je gelingen, zum unverhüllten Antlitz des Ansich vorzudringen.

schlimme Täuschung. Sonst müßte man ganz analog von der Schwefelsäure, welche Zink aufgelöst, in sich aufgenommen hat, nicht sagen: Zink ist das aufgenommene Objekt, sondern Zinksulfat, denn in dieser Form befindet sich das Zink nach der Auflösung. Ganz analog verhält es sich, wenn wir unsere eigenen Vorstellungen zum Gegenstande unserer Erkenntniß machen. Auch diese haben wir in unserer Erkenntniß nicht in ihrem Ansich. Wenn wir eine Vorstellung A nach ihrer Eigenthümlichkeit erkennen, so geschieht dies in Form einer zweiten Vorstellung B, welche das Resultat des Erkenntnißaktes ist. A ist dann das Objekt der Vorstellung B; wir meinen A, wenn uns B vorschwebt. Sofern A, als Objekt an sich, verschieden ist von B, als Objekt für uns, erkennen wir auch unser inneres Leben nur nach seinem Füruns.

Den kräftigsten, überzeugendsten Beweis für die Richtigkeit der Kantischen Statuirung von Ding an sich und Erscheinung würden wir bringen, wenn wir dem Anti-Kant nachweisen könnten, daß er sich jenes Gegensatzes selbst nicht erwehren könne. Er sagt einmal: „Unser Unvermögen, bei der Gleichzeitigkeit Ursache und Wirkung zu unterscheiden, wäre doch noch kein Beweis, daß beide gleichwerthig wären... Unser Nichtunterscheidenkönnen würde die Sache selbst, daß von zwei gleichzeitigen Daten das eine nur Ursache, das andere nur Wirkung wäre, keineswegs unmöglich machen.“ Hier wird unsere Auffassung eines Sachverhalts der Sache selbst gegenübergestellt, d. i. der Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich geltend gemacht. Und wenn unser Verfasser sich eine beliebige Vorstellungsreihe aus unserm Seelenleben vergegenwärtigend, den Wechsel der Vorstellungen als psychologischen Akt wohlweislich unterscheidet von einem entsprechenden Wechsel der intelligiblen Beziehungen der Monaden zu unserer Seele, also von einem objektiven Korrelat, oder wenn er den Begriffen nur eine ideelle (Denk-) Existenz vindizirt im Gegensatz zu den Naturobjekten, von welchen sie abgezogen, befindet er sich da nicht im Strome Kantischer Gedanken, jener Unvollständigkeit unseres Denkens,

daß es sich nicht genug ist, sondern stets über sich hinausweist, den unweigerlichen Tribut zollend? Dem gegenüber hilft auch nicht der letzte verzweifelte Versuch, so etwas wie ein Ding an sich, das Aphänomenale, als Objekt, auf das sich unsere Erkenntniß richtet, abzuweisen. Wir bemerken zur Orientirung, daß unser Verfasser die Phänomenalwelt von dem Aphänomenalen unterscheidet. Unsere Vorstellungen bilden jene, in den Ursachen derselben haben wir das Aphänomenale, nämlich in der Seele, sofern sie Trägerin unserer Vorstellungen ist und in den übrigen intelligiblen Wesen, sofern sie den Wechsel der Vorstellungen bedingen. Nun hat der Anti-Kant als die einzigen Objekte unserer Erkenntniß unsere Vorstellungen hingestellt, macht sich aber selbst den Einwand, ob denn unsere Erkenntniß nicht auch nach den Ursachen der Phänomenalwelt, also nach etwas Aphänomenalem, forsche. Antwort: „Die Phänomene sind unsere einzigen Erkenntnißobjekte, die Ursachen werden wir höchstens kennen lernen, nicht erkennen. Auf sie als Erkenntnißobjekte haben wir unser Augenmerk nicht gerichtet. Wenn wir bei der Analyse des Phänomenalen nichtphänomenale Ursachen finden, heißt denn das, daß das Nichtphänomenale unser Erkenntnißobjekt war?" Nun, was nicht ist, kann werden. Das Nichtphänomenale ist doch zunächst auch nur die Vorstellung des Verfassers, also „etwas Gegebenes", und hat als solches doch wohl das Recht, zum Gebiet seiner Erkenntniß gerechnet zu werden. „Die ganze Vorstellungswelt ist das Gebiet der Erkenntnißobjekte" (S. 44). Gegen diesen Einwand nützt auch nicht die ausweichende Bemerkung des Anti-Kant: „Wen bei den tausendfältigen Problemen dieser Welt (der Vorstellungen) eine andere Welt (der Ursachen) kümmert, der steht mit dem philosophischen Eros doch eigentlich auf schlechtem Fuße, dem schafft nur müßige Willkür die Probleme, dessen Erkenntnißtrieb ist von einem krankhaften Hunger gehetzt."

Eine Folge der Abweisung des Gegensatzes von Denken und Seyn, den wir für denjenigen von Erscheinung und Ding an sich für das Folgende substituiren können, Seitens des Anti-

Kant ist seine Verwerfung des von Kant gemachten Unterschiedes von analytischen und synthetischen Urtheilen. Kant definirt bekanntlich erstere als solche, in welchen das Prädikat im Subjekt gleich mitgedacht werde, wenn auch verworren, letztere als solche, in welchen das Prädikat im Subjekt noch nicht mitgedacht werde. Unser Verfasser substituirt für „Gedachtwerden" „Enthaltenseyn", da für ihn hierin kein Unterschied existirt. Daher seine Polemik. Die Qualitäten eines empirischen Gegenstandes, die dessen Begriff ausmachen, finden wir, so lehrt der Anti-Kant, von Anfang an in unlöslicher Verflechtung beisammen. Wir brauchen also nicht abzuwarten, daß die Erfahrung uns allmählich die einzelnen Qualitäten an die Hand gebe, wir haben sie schon im Begriff, den wir nur zu analysiren brauchen. Jede neue Qualität, die wir am Gelde entdecken, wird schon im innigen Konnexe mit dem Konnex der bekannten Qualitäten angetroffen. So kann also jedes (naturwissenschaftliche) Urtheil nur analytisch seyn. Dem gegenüber muß der Kantische Standpunkt bemerken, daß, wenn wir im Begriff „Geld" n Qualitäten bereits denken und dann eine neue entdecken, wir sie im Begriff eben noch nicht mitgedacht haben (mag sie auch noch so innig mit den n verbunden seyn), wir also unsern Begriff erweitern, daher ein Erweiterungs- oder synthetisches Urtheil bilden. Doch nein, bemerkt Bolliger, das ist kein *synthetisches Urtheil*, sondern allenfalls eine *Vorstellungssynthese*. Abgesehen davon, daß dieser Ausdruck „nicht genau zur Sache treffen soll", verstehen wir nicht, wie sich eine Vorstellungssynthese vollziehen soll, ohne daß ein synthetisches Urtheil gebildet werde. Hier liegt eben dasselbe zu Grunde. Wenn der Schüler, um auf ein Beispiel des Anti-Kant einzugehen, seine kindliche Wasservorstellung durch Merkmale, die ihm vom Lehrer experimentell entwickelt werden, erweitert, wenn er das Bestehen des Wassers aus H und O kennen lernt, so wollen wir mit Bolliger einmal annehmen, daß der Schüler, wenn er auf Grund des Gelernten ein ihm neues Urtheil vom Wasser *ausspricht*, seine Wasservorstellung schon

durch Aufnahme der neuen Qualitäten ergänzt hat, sodaß das gesprochene Urtheil analytisch wäre, aber fragen wir, ist denn nicht diese vorangegangene Ergänzung eine Synthese, die sich durch die Urtheilskraft des Kindes, wenn auch nicht durch ein ausgesprochenes Urtheil, vollzieht? Wir finden keine andere Möglichkeit. Der Verfasser verschließt sich hier unseres Erachtens das Verständniß Kant's vollständig, indem er immer vom gesprochenen Urtheil redet, während Kant auf den eigentlichen Urtheilsakt in statu nescendi zurückgeht, der vor dem Aussprechen bereits vollzogen ist. Wie ihm aber trotzdem die Behauptung möglich ist, die im synthetischen Urtheil liegende Erweiterung gehe „durch reine Empirie" „ohne alle intellektuelle Thätigkeit" vor sich, ist uns absolut unverständlich. Wir begreifen nicht, wie Jemand, der nur glaubt lehren zu müssen, daß Naturgesetze nur eine von unserm Intellekt konstatirte Regel sind, also eine Verbindung von Vorstellungen Seitens unseres Intellekts enthalten, annehmen kann, daß die Vorstellungen, welche in einem fertigen Urtheil verbunden sind, von Anfang an, also ohne unsere Thätigkeit, in unlöslicher Verflechtung seyn sollen. Aus der dargelegten Ansicht Kant's folgt nun durchaus nicht, daß in einem synthetischen Urtheil eine Verletzung des Identitätssatzes liegt. Kant will im synthetischen Urtheil, so lehrt unser Verfasser, „ein Non A von A aussagen", „bei dem bestimmtesten Wissen, daß ein Prädikat in einem Subjekt nicht enthalten sey, will er jenes doch von diesem aussagen". Kant redet doch immer nur von dem Fall, daß ein Prädikat in einem Subjekt nicht mitgedacht werde. Da wir bei der Unvollkommenheit unseres Wissens oft in einen Subjektsbegriff ein Prädikat nicht eingeschlossen denken, welches sich bei späteren Erfahrungen als ihm zugehörig erweist, so sagen wir dann vom Subjekt etwas aus, was nach unserem bisherigen Begriff nicht zu seiner Sphäre gehörte. Das ist doch kein Non A. Jedesmal wenn wir den Begriff eines empirischen Gegenstandes uns bilden, sind wir uns bewußt, daß noch eine Menge anderer Eigenschaften, als wir in unsern Begriff A aufgenommen haben,

demselben zukommen können; diese können wir füglich nicht Non A nennen. Mein Nichtkennen einer Eigenschaft eines Körpers kann mich nicht berechtigen, erstere in kontradiktorischen Gegensatz zu letzterem zu bringen. Damit fällt auch der Einwand, den unser Verfasser gegen Kant's Urtheile „7 + 5 = 12" und „die Gerade ist zwischen 2 Punkten der kürzeste Weg" geltend macht, daß sie, wenn synthetisch in Kant's Sinn, falsch seyen, weil A nicht gleich Non A sey. Der Satz von der Identität und dem Widerspruch, auf den der Anti-Kant bei seiner ausschließlichen Anerkennung der analytischen Urtheile den ganzen Fortschritt der Wissenschaft stützen will, ist als positives Princip vollständig auf das Gebiet des Denkens beschränkt, für die Urtheile über das Gebiet des Seyenden hat er nur eine negative Bedeutung, insofern sie gegen ihn nicht verstoßen dürfen, sie beruhen aber nicht auf ihm. Wer in der Kantischen Definition der synthetischen und analytischen Urtheile das „Gedachtwerden" beachtet, für den ist jener Gegensatz sachlich begründet, wenn er auch in Anbetracht der verschiedenen Stadien, in denen sich das fortschreitende Wissen der verschiedenen Menschen befindet, als ein fließender bezeichnet werden muß.

Eine weitere Folge der Nichtanerkennung des Kantischen Gegensatzes von Denken und Seyn Seitens des Anti-Kant ist seine Differenz in Sachen der allgemeinen und nothwendigen Urtheile mit Kant. Allgemeine und nothwendige (synthetische) Urtheile können wir nur gestützt auf unser Denken, unabhängig von der Erfahrung, bilden, während Urtheile über Erfahrungsgegenstände nie strenger Allgemeinheit oder Nothwendigkeit fähig sind, indem z. B. eine Thatsache, zwar nicht an sich, wie der Anti-Kant unterstellt, wohl aber für unser Denken, ebenso gut ihr Gegentheil seyn kann. Dieser Satz wird also bestritten mit dem Motto „Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit kommen allen richtigen Urtheilen überhaupt, also auch den durch Induktion gefundenen zu." (Nur sofern der Verfasser Allgemeingiltigkeit gleichbedeutend mit Allgemeinheit im Sinne von § 21 der Kantischen Logik braucht, kommen seine Ausführungen für

uns hier in Betracht, sodaß uns z. B. das „allgemeingiltige" Urtheil: „Dieser Vogel singt" nichts angeht.) Bisher glaubte alle Welt, zu einem streng allgemeinen Urtheil über empirische Dinge wäre vollständige Induktion nöthig. Man sehe, durch welchen Kunstgriff diese Ansicht als falsch erwiesen werden soll. „Nachdem wir jeweilen an zehn oder zwanzig oder tausend Gegenständen einer in ihrem ganzen Umfange niemals gesehenen Gruppe ein Merkmal constatirt haben, erklären wir kraft subjektiver Willkür das betreffende Merkmal als ein necessarium der Gruppe, die wir mit einem gemeinsamen Gattungsnamen belegen und von der wir ein allgemeines Urtheil aussprechen wollen... Nachdem an einer beliebigen Anzahl von Geldstücken die Schmelzbarkeit konstatirt ist, erkläre ich diese als eine Eigenschaft alles Geldes ohne alle Gefahr des Irrthums.. Wenn mir jemals ein geldgleicher Körper vorkäme, der aber nicht schmelzbar wäre, so würde ich auf Grund dieser Erfahrung niemals mein Urtheil von der Schmelzbarkeit des Geldes korrigiren, vielmehr ruhig erklären, daß der betreffende Körper nicht Geld ... sey." Also kraft subjektiver Willkür wird ein sonst nur als komparativ allgemein angesehenes Urtheil streng allgemein. Die Allgemeinheit wäre gerettet, aber was für eine? Es wäre nur eine Allgemeinheit etwa zweiten Ranges, der die subjektive Willkür anklebt, die an die wahre Allgemeinheit, bei der die subjektive Willkür nicht Geburtshelferin ist, nicht heranreicht. Wenn der Mathematiker das Urtheil abgiebt: In jedem Dreieck ist die Winkelsumme die rechte, so stützt er sich nicht auf subjektive Willkür, die Begründung lautet nicht etwa: Denn wenn mir eine dreieckartige Figur ohne jene Eigenschaft vorkommt, spreche ich erstere nicht als Dreieck an, sondern der Beweis geht auf das Wesen des Dreiecks ein. Ob dem Gelde diese oder jene Eigenschaft zukommt, darüber können nach der vorgetragenen Theorie des Anti-Kant verschiedene Menschen verschiedener Meinung seyn, sollte man auch darüber mit Grund in Zweifel seyn können, ob die dem Dreieck von den Mathematikern zugesprochenen Eigenschaften demselben wirklich zukommen?

Bei einem allgemeinen Urtheil nach Art des Anti-Kant stehen wir in Gefahr, uns lächerlich zu machen, wie unser Verfasser selbst zugiebt, z. B. in dem nur der subjektiven Willkür möglichen Urtheil: „Alle Menschen sind Philosophen“, indem wir eine sporadisch vorkommende Eigenschaft als ein necessarium einer ganzen Gattung erklären; einem mathematischen Urtheil wird noch keine Lächerlichkeit vorgeworfen seyn. Und dieser Verschiedenheit der Urtheile entspricht ein Unterschied im Objekt. Wenn ich den Begriff Geld feststelle, so bedarf ich erst einer gewissen Anzahl von Qualitäten, die ich an einem oder mehreren Geldstücken finde, dann erst erfolgt die Begriffsbildung; den Begriff Dreieck dagegen stelle ich auf, ohne die Eigenschaften desselben zu kennen. Im Begriff Dreieck denke ich nur „ein von drei sich schneidenden Geraden begrenztes Stück einer mathematischen Ebene“, nicht etwa einen Komplex von Eigenschaften, worunter z. B. diejenige von der Winkelsumme. Die Eigenschaften werden erst nachher gefolgert. Der Begriff Dreieck, dessen Daseyn mit seinem Gedachtwerden erschöpft ist, entstammt lediglich unserer schöpferischen Phantasie. Wir erzeugen ihn und wir können uns daher auch allgemeine Urtheile über ihn erlauben. Der Begriff des Geldstücks, dessen Daseyn nicht mit seinem Gedachtwerden erschöpft ist, sondern welches auch unabhängig von unserm Denken existirt, entstammt unserm beobachtenden Intellekt. Die Geldstücke sind nicht von unserem Denken gemacht, wir können auch keine allgemeinen Urtheile von ihnen bilden.

Damit führt uns unsere Betrachtung auf den Unterschied von empirischer und apriorischer Erkenntniß (Geldstück und Dreieck), einen Gegensatz, der vom Anti-Kant nicht anerkannt wird, dessen Klarlegung er bei Kant vermißt. Man sehe zunächst, wie derselbe verschwinden soll. Da alle Begriffe oder Anschauungen, die uns je zum Bewußtseyn kommen, (also auch Dreieck einerseits, Geldstück andererseits) in der Form von Vorstellungen sich präsentiren, so schließt unser Autor, ist unsere Erkenntniß stets intellektual und (mit falschem Gebrauch des

Ausdruckes a priori) a priori. Sofern wir, um uns unserer Vorstellungen bewußt zu werden und sie nach Inhalt kennen zu lernen, uns selbst beobachten müssen, ist alle Erkenntniß empirisch. Oder in Ansehung der Form ist sie a priori, in Ansehung des Gegenstandes stets empirisch. Ob ich Geldstück oder Dreieck denke, immer bin ich an die mir vorschwebende Vorstellung gebunden. Das giebt jeder zu, bestreitet auch Kant nicht. Ob nun Kant wohlgethan hat, dieses gemeinsame Moment in der Erkenntniß des Dreiecks einerseits und der Geldstücke andererseits nicht durch empirisch zu bezeichnen, ist jedenfalls noch eine Frage, wesentlich aber nur von verbalem Interesse. Viel wesentlicher ist, daß Kant nicht bloß das gedachte gemeinsame Moment ins Auge faßt, sondern vielmehr, was jene beiden Erkenntnißarten scheidet, da es doch klar ist, daß derjenige viel tiefer in das Wesen von Dingen oder Thatsachen eindringt, welcher nicht bloß ihre gemeinsamen Momente, sondern auch ihre charakteristischen Unterschiede aufsucht. Und das wollen wir denn jetzt bezüglich jener beiden Erkenntnißarten an der Hand Kantischer Lehren versuchen. Da der Gegensatz, auf den es hier ankommt, nur in den Attributen „a priori“ und „empirisch“ liegt, so braucht das zugehörige Substantiv nicht Erkenntniß zu seyn, sondern wir dürfen statt dessen Vorstellung setzen. Wenn es bloß einer Veranlassung, eines Anstoßes von Außen bedarf, damit wir rein aus uns selbst eine Vorstellung bilden, bei deren Ausarbeitung wir nicht stets das Auge gerichtet haben müssen auf etwas von unserem Denken Unabhängiges, auf ein Original, bei deren Erzeugung wir uns frei von allem Zwange einer Kontrole wissen, ohne doch mit der Wahrheit in Konflikt zu kommen, so nennen wir dieselbe a priori. Wir haben vielfach gestaltete Dinge kennen gelernt, gerad- und krummlinige, unter letzteren auch kreisförmige. Es wird dann einmal unser Intellekt auf die mathematische Kreisvorstellung fallen. Er wird sie rein aus sich selbst bilden, nicht etwa Messungen anstellen an einem kreisförmig gestalteten Gegenstande, er wird zugeben, daß so etwas, was er in Gedanken habe, im strengsten Sinne seiner Vor-

stellung, kein objektives Korrelat habe. Wenn wir dagegen bei Bildung einer Vorstellung keinen Schritt thun können, ohne uns fortwährend nach einem Dinge, nach etwas von unserem Denken Unabhängigem zu richten, wenn wir dabei einer lebhaften Phantasie Zwang anthun müssen in Folge jener Kontrole, um auf Wahrheit Anspruch erheben zu können, also nicht rein aus uns selbst produciren, so nennen wir die producirte Vorstellung nach Kant eine empirische. Betrachten wir einen Baum, so wird es nicht genügen, daß wir damit einen Anstoß bekommen, unser Vorstellungsvermögen spielen zu lassen, wenn anders es uns auf Wahrheit ankommt, wir müssen die vorzustellenden Aeste und Zweige, Blätter, Blüthen u. dgl. einzeln ins Auge fassen, erheben dann aber auch Anspruch darauf, etwas in unserer Vorstellung zu haben, was ein reales Korrelat hat.

Wir haben einen passenden Vergleich, wenn wir uns einerseits die Thätigkeit eines Künstlers vergegenwärtigen, der bloß auf einen äußeren Anstoß hin aus freier Phantasie ein Kunstwerk schafft, dessen Inhalt nicht einem in der Wirklichkeit existirenden Original entspricht, und andererseits die Arbeit eines Kopisten uns vorstellen, der Alles Punkt für Punkt nach einer Vorlage macht, dann aber auch ein vollständiges Entsprechen zwischen seinem Werk und dem benutzten Original konstatirt. Trotz dieser beschriebenen Verschiedenheit, daß das eine Mal die künstlerische Phantasie, das andere Mal ein wirklicher Gegenstand den Inhalt des Dargestellten bestimmt, stellen beide Urheber in der uns Menschen (hier etwa den Malern) angemessenen Form dar. Dieser Umstand ist aber kein Grund, beide Thätigkeiten für gleich zu halten. Analog: weil wir aller Vorstellungen „seelisch inne werden", so sind sie deshalb noch nicht ihrer Art nach gleich. Der Anti-Kant verfährt so, daß er auf Grund jenes gemeinsamen Moments alle Vorstellungen empirische nennt, während Kant auf Grund der ebenfalls existirenden Verschiedenheit derselben den Gegensatz von a priori und empirisch bildet. Ist somit der Gegensatz von „a priori" und „empirisch" bei Kant gegen unsern Autor gerechtfertigt, so ist damit auch der

Einwand hinfällig, daß der Begriff der Erfahrung einer genauen Bestimmung entbehre. Daß freilich Kant nicht sofort am Anfang seiner Untersuchung seinen Begriff von Erfahrung angeben kann, dieser vielmehr erst im Laufe der Erörterung sich ergiebt, (man vergleiche damit, daß Cohen „Kant's Theorie der Erfahrung" die Kritik der reinen Vernunft der Aufgabe gewidmet wissen will, einen neuen Begriff der Erfahrung aufzustellen) liegt auf der Hand. Es ist vollständig genügend, wenn Kant am Anfang der Kritik .. denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren .. klarstellt, auf welches Moment es ihm im Erfahrungsbegriff ankomme. Aber „Kant läßt wenigstens seinen Erfahrungsbegriff zwei- und dreideutig schillern". Aus den eben citirten Worten schließt der Anti-Kant, daß das Rühren der Sinne als ein Erfahren bezeichnet wird. Erfahrung sey also das, was das Erkenntnißvermögen zur Ausübung erweckt. Kann denn nicht das Rühren der Sinne lediglich eine conditio sine qua non seyn für die Erfahrung? Das scheint uns zweifellos Kant's Meinung zu seyn. In den Begriff Erfahrung schließt er, da er sie eine Art der Erkenntniß nennt, im Allgemeinen den des Wissens ein und versteht dann nicht unter Erfahrung „das Reich der sinnlichen Daten", wenn freilich auch Stellen vorkommen, in denen dies der Fall ist. Wir geben unserm Verfasser z. B. zu, daß Kant in der Stelle „so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung", mit Erfahrung „den Inbegriff der Sensationen" meint. Es liegt hier ein Zugeständniß vor gegen den landläufigen doppelten Gebrauch des Begriffs Erfahrung sowohl als eines Abstractums wie auch als eines Concretums, gerade so wie etwa Photographie sowohl die Kunst bedeutet, Gegenstände durch chemische Wirkungen des Lichtstrahls darzustellen als auch die dargestellten Gegenstände selbst. Trotzdem liegt natürlich eine Inkorrektheit bei Kant vor. Schlimmer aber ist die Kant auch von seinem Gegner vorgeworfene Inkonsequenz, die der § 18 der Prolegomena sich zu Schulden kommen läßt.

Nicht als ob der dort von Kant statuirte Unterschied von Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheil falsch wäre, wohl aber, daß dem Erfahrungsurtheil Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit soll zuerkannt werden, indem es durch Anwendung eines Verstandesbegriffs zu Stande komme. Auf diese Weise wären natürlich, wie wir dem Anti-Kant zugeben, alle Erfahrungsurtheile nothwendig und allgemeingiltig, da die transscendentale Deduktion die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrungsurtheile in den Verstandesbegriffen sieht. Wenn nun gegenüber den Kantischen Bestimmungen der Erfahrung unser Autor die Erfahrung definirt als „alles was in der Seele ist", so müssen wir diese Erklärung in Uebereinstimmung mit unserer Erörterung über a priori und empirisch als zu weit zurückweisen. Wie soll sich dieselbe außerdem mit der Bestimmung, daß „erfahren" so viel heiße wie „seelisch inne werden" vertragen? Es können doch manche Vorstellungen und Regungen in der Seele seyn, der wir nie seelisch inne werden, weil sie uns nicht zum Bewußtseyn kommen. Wenn wir uns hinsichtlich der Erörterung über den Begriff Erfahrung theilweise auf die Seite des Anti-Kant stellen mußten, so schließen wir uns ihm gleichfalls an in dem Vorwurf der Nachlässigkeit gegen Kant im Gebrauch des Begriffs Erkenntniß. Es hätte Kant sehr wohl sich am Anfang seiner Untersuchung darüber auslassen können, ob die Erkenntniß der „Form" nach Vorstellung oder Urtheil sey, statt daß er später sich bald der einen bald der andern Meinung zuzuneigen scheint. Indessen auch der Anti-Kant kommt doch zu demselben Schlusse wie wir, daß nach Kant die Erkenntniß in Urtheilen bestehe, schon deshalb, weil auch nach Kant nur das Urtheil wahr oder falsch seyn könne, nicht die Vorstellung als solche und auf jene Prädikate die Erkenntniß doch sicherlich nicht verzichten könne. Unser Verfasser giebt ferner unaufgefordert zu, daß in der Frage, ob Vorstellung oder Urtheil, keine reine Antithese liege, daß auch das Urtheil unter den Allgemeinbegriff Vorstellung falle. Warum denn Kant aus der Nichtstellungnahme zu jenem Gegensatz einen herberen Vorwurf machen als

den der redaktionellen Nachlässigkeit? Ist doch auch nach Kant das Urtheil die Vorstellung der Einheit des Bewußtseyns verschiedener Vorstellungen (Logik § 17), also auch eine Vorstellung. Es dürfte also viel zu weit gehen zu behaupten, daß Kant in Folge obiger Nachlässigkeit das Haupterkenntnißproblem gar nicht klar zum Bewußtseyn gekommen sey, daß seine Stellung zudem in Parallele mit obiger (unreinen) Antithese sich ergebenden zwiefachen Erkenntnißproblem, ob wir in (adäquaten) Vorstellungen eine objektive Welt reproduciren, oder ob wir in Urtheilen die Vorstellungswelt analysiren, nicht klar sey. Wir dächten, daß wir nach Kant sowohl eine der objektiven korrespondirende Welt in Vorstellungen (wenn auch nicht in adäquaten, was nach Kant sinnlos wäre) reproduciren als auch die erhaltenen Vorstellungen analysiren, daß sich beides nicht ausschließt.

Nachdem wir gesehen, daß Bolliger den Kantischen Gegensatz von Denken und Seyn nicht anerkennt, daß er den Unterschied von a priori und empirisch vollständig verwischt, wird es uns nicht wunderbar erscheinen, daß ihm Kant's Ansicht vom Wesen und von der Bedeutung der Begriffe zu einem Gegenstande langer Auslassungen wird. Er bekämpft zunächst den „extremen Nominalismus" der Begriffe und dann die Rolle, welche die Begriffe bei der Urtheilsbildung und bei der Producirung unseres Weltbildes spielen. Ausgehend von der falschen Vorstellung, daß im Begriff eine Monas vorliege, komme Kant dazu, in seinen Begriffen lauter Schatten vorzuführen, welche das Konkrete, die Einzeldinge, nicht in sich, sondern außer sich haben. Wir fragen zunächst, weshalb man denn trotz der Vielheit der Merkmale, die unsern Begriff ausmachen, diese nicht in eine Einheit zusammenfassen könne? Stellen wir uns ein Einzelding vor, so haben wir auch nur lauter Vorstellungen von Eigenschaften und doch fassen wir dasselbe nicht als eine Pluralität, sondern als eine Monas auf. Daß die Begriffe allerdings nicht das Konkrete der Einzeldinge in sich haben, ist selbstverständlich, denn unser Denken erfaßt überhaupt nicht das

Seyn an sich. Soweit aber überhaupt unser Denken das Seyn für uns gewinnt, können wir auch über die konkreten Einzeldinge, welche unter unserm Begriff enthalten sind, bis zu einer gewissen Grenze „Erkundigungen einziehen" bei unserm Begriff. Kant unterscheidet bekanntlich zwischen Inhalt und Umfang der Begriffe; der erstere ist das, was wirklich im Begriff gedacht wird, letzterer der Komplex von Gegenständen oder Vorstellungen, die sich unter jenes Gedachte subsumiren lassen. Inhalt und Umfang der Begriffe sind umgekehrt proportional. Für unsern Verfasser gilt dieses Gesetz nicht, nach ihm ist der Begriff eine Summe von Einzeldingen, er unterscheidet sich von einem Einzeldinge nur, wie die Summe von einem Summanden. Er ist inhaltsreicher als ein einzelnes Ding. Diejenigen Begriffe, welche man für die leersten zu halten pflegt, sind, recht besehen, die reichsten. Der Begriff „Seyn" ist ungeheuer inhaltsreich, weil das Universum ihm zugehört. Dabei ist eigenthümlich, daß sich unser Autor die Entstehung der Begriffe ähnlich denkt, wie der gewöhnliche philosophische Standpunkt. Vergleichend muß der Geist hin- und hergehen, die Aehnlichkeit und partiale Kongruenz der Einzeldinge konstatiren. Ist das geschehen, so nennt er nach Anti-Kant nicht die gefundenen übereinstimmenden Merkmale den Begriff, sondern — die Einzeldinge selbst, nur summirt. Noch eigenthümlicher aber finden wir, daß trotz dieser Vorstellung vom Wesen der Begriffe der Genuscharakter, der vom Begriff als dem Genus unterschieden wird, die möglichen Prädikate eines Begriffs umfaßt. Oder mit andern Worten: Der Begriff ist als eine Summe von Dingen definirt; es müssen also auch die zufälligen Eigenschaften der Dinge in demselben stecken, und doch lassen sich diese zufälligen Eigenschaften nicht wieder aus dem Begriff herausziehen, nicht von ihm aussagen.

Was nun den zweiten Differenzpunkt anlangt, so meint der Anti-Kant, daß die Begriffe erst durch die Urtheile zu Stande kommen, nicht die Mittel sind, durch die wir Urtheile vollziehen. Zunächst ist klar, daß Kant nicht allen Begriffen die bestrittene Qualität zuertheilt, sondern nur den Verstandes-

begriffen. Und da verhält sich, soweit wir Kant verstehen, die Sache folgendermaßen: Die Urtheilskraft verfährt beim Urtheilen nach gewissen Grundsätzen, ihre Thätigkeit vollzieht sich nach einem gewissen Modus. Reflektiren wir über diesen Modus, so gelangen wir, da unser Denken nun einmal diskursiv ist, zu Begriffen. Sofern nun die Urtheilskraft nicht urtheilen kann ohne ihr bestimmtes Verfahren, sofern sagen wir dann, daß ihr die reinen Verstandesbegriffe zu Grunde liegen. Weiter will unsres Erachtens Kant nichts sagen. Soweit die apriorischen Begriffe, die empirischen dagegen sind auch nach Kant das Resultat vielfacher Urtheilsbildung. Sie liegen der Urtheilskraft nicht zu Grunde, wir finden sie erst durch Beobachten und Urtheilen. Wie können aber nun die Verstandesbegriffe der Erfahrung zu Grunde liegen? Nun, die Erfahrung setzt Urtheilen voraus, und dieses geschieht gemäß den Verstandesbegriffen. Daher können denn auch diese aus der Erfahrung wieder analysirt werden, wodurch wir uns ihrer sogar erst bewußt werden. Sie liegen der Erfahrung zu Grunde und werden doch aus derselben analysirt. Das schließt sich nicht aus.

Wir bringen in Erinnerung, daß unser Autor den Kantischen Gegensatz von a priori und empirisch nicht hat gelten lassen; da nun Kant den Komplex der apriorischen Elemente in unserer Erkenntniß Form nennt, den Inbegriff der aposteriorischen aber Materie, so ist nichts natürlicher, als daß auch der Gegensatz von Form und Materie keine Gnade findet in den Augen des Anti-Kant. Es wird geltend gemacht, daß die Form, abgelöst von ihrem Inhalte, gar nichts zu bedeuten habe. Wir erlauben uns dazu nur die Bemerkung, daß wir nach Kant unseres Erachtens gar nicht Form und Materie getrennt in unserer Erkenntniß wahrnehmen (werden wir doch den von uns hinzugethanen „Zusatz" erst „unterscheiden, wenn lange Uebung uns darauf aufmerksam gemacht hat"), daß aber, wenn Form und Materie auch am fertigen Erkenntnißprodukt unzertrennlich sind, damit doch nicht ausgeschlossen ist, daß wir bei einer erkenntnißtheoretischen Untersuchung zur Erleichterung ihres Ganges

und zur Beleuchtung der verschiedenen Seiten ihres Gegenstandes jene Trennung machen dürfen. Wenn der Chemiker die Elemente der Reihe nach behandelt, so macht er auch den Unterschied von Form und Materie. Trotzdem die Form ohne die Materie nichts bedeutet, bespricht er in einem besonderen Kapitel „der Krystallographie“ nur die Formen der Elemente. Wenn nun aber eingewendet wird, daß jene Unterscheidung bei Kant nicht bloß eine methodische, sondern auch eine reale Bedeutung habe, so verweisen wir auf seine Definition der Form als eines gewissen Etwas, „welches mache, daß das Mannigfaltige der Erscheinung geordnet werden kann“. Hiernach dürfte Kant die Form nur als eine Eigenthümlichkeit des erkennenden Subjekts ansehen, etwas Potentielles und Unfertiges, welches erst in die Erscheinung tritt, wenn sich ein Erkenntnißakt vollzogen hat, welches dem Produkt desselben seinen eigenthümlichen Stempel aufdrückt. An dieser Auffassung kann unseres Erachtens auch der Umstand nichts ändern, daß Kant mehrfach im übertragenen Sinne sagt, „die Form liege im Gemüthe bereit“. Uebrigens können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß der Anti-Kant die Kantische Form auch nicht immer so äußerlich faßt wie es den Anschein hat. Er sagt an einer Stelle, unter Form verstehe Kant ein gewisses Ordnungsprincip; womit wir uns einverstanden erklären können. Ebenso wenig nimmt Kant an, daß die Materie der Erkenntniß für sich bestehe. Er nimmt sie her vom fertigen Produkt des Erkenntnißprocesses; sie ist dasjenige, welches der Mitwirkung des zweiten Faktors bei Entstehung unserer Erkenntniß (der Gegenstände) entspricht. Sie ist nichts Rezipirtes in dem von Bolliger unterstellten Sinne, als ob wir nicht selbst Schöpfer unserer Erkenntniß wären. Es wirkt geradezu komisch, wenn ein Nachkantianer Kant gegenüber betont, daß ein Hinüberwenden von Materie von Außen in unsere leeren Formen ein Ungedanke sey.

Es wäre nun noch der Einwand übrig, daß Kant sich die Möglichkeit der Mitwirkung der Dinge an sich beim Zustandekommen unserer Erkenntniß verschlossen habe, insofern dieselben

dann dem Kausalitätsbegriff unterworfen wären und Kant die Zuständigkeit der Verstandesbegriffe auf die Phänomenalwelt eingeschränkt habe. Auf die (längere) Zurückweisung dieses Einwandes gehen wir an dieser Stelle nicht ein. Nun noch ein paar Bemerkungen über die Kritik von Kant's Raum- und Zeittheorie. Wir konstatiren zunächst, daß der Anti-Kant die Unmöglichkeit, die Raumvorstellung von den Einzeldingen zu abstrahiren, zugiebt, daß wir bei der Producirung unserer Vorstellungen von Dingen die Raumesvorstellung schon mitbringen. Daß aber unser Autor den Raum trotzdem als empirisch betrachtet, folgt aus seiner früher vorgetragenen Ansicht vom Wesen des Empirischen. Auch betreffs der Nichtanerkennung der Kantischen Folgerung, daß der Raum die Form unserer Vorstellungen von äußeren Dingen sey, verweisen wir auf die Erörterungen S. 24. Dann ist die Raumesvorstellung so etwas wie ein Ordnungsprincip, das uns a priori zur Verfügung steht und für alle Vorstellungen, die wir von äußeren Dingen uns bilden, die Entstehungsbedingung darstellt. Wenn die letzte Folgerung von Kant's metaphysischer Raumerörterung, der Raum sey kein Begriff, im Resultat die Zustimmung des Verfassers findet, so dürfen wir uns dabei nicht verhehlen, daß die Kant'sche Beweisführung nicht als zwingend und zutreffend bezeichnet wird. Es ist das aber eine Folge der abweichenden Ansicht vom Wesen der Begriffe seitens des Anti-Kant, weshalb denn auch nicht zu verwundern ist, daß Volliger eine Brücke „von der Negation der Begrifflichkeit des Raumes zur Position seiner Anschaulichkeit" nicht zu sehen im Stande ist. Der Raum ist kein Begriff, heißt nichts anderes, als daß die Theile desselben nicht unter ihm enthalten sind, er nicht eine ihnen gemeinsame Eigenschaft repräsentirt. Dann bleibt aber nur übrig, daß dieselben in ihm enthalten sind, d. h. daß wenn ich die Raumesvorstellung erzeuge, ich damit alle Theile des Raumes unmittelbar in Gedanken habe, nicht mittelbar auf dem Umwege eines gemeinsamen Merkmals. Dieses Moment der Unmittelbarkeit ist das Wesentliche, und dieses meint Kant, wenn er den Raum eine

Anschauung nennt. Soweit die metaphysische Erörterung. Der transscendentalen wird vorgeworfen, daß sie ihren Hauptzweck aus den Augen verloren habe, nämlich den Nachweis der Möglichkeit der synthetischen Urtheile der Mathematik bei der Statuirung des Raumes als einer Anschauung, den Zusammenhang zwischen jener Möglichkeit und dieser Statuirung. Wenn man vielleicht einräumen muß, daß der § 3 der transscendentalen Aesthetik etwas deutlicher jenem Nachweise gewidmet seyn könnte, so dürfte nimmer zuzugeben seyn, daß letzterer fehlt. Wenn der Raum nach der metaphysischen Erörterung unmittelbare Anschauung und a priori ist, so ist verständlich, daß wir auch die Gebilde des Raumes, die wir ja als Theile desselben fassen können, unmittelbar und unabhängig von aller Erfahrung erzeugen und betrachten können. Sofern nun die Geometrie diejenige Wissenschaft ist, welche die Eigenschaften der Raumgebilde untersucht (inkorrekt ist der Kantische Ausdruck der Eigenschaften des Raumes, wie wir dem Anti-Kant zugeben), können wir diese a priori ableiten. Dies geschieht nach Früherem in synthetischen Sätzen. Es sind somit die synthetischen Sätze a priori der Geometrie als möglich nachgewiesen. Und wenn Kant hinzufügt, daß nur seine Ansicht vom Raume die Wissenschaftlichkeit der Geometrie rette, so ist der damit erklärt, daß in dem eben gegebenen Nachweis die Unmittelbarkeit (Anschauung) und die Apriorität des Raumes wesentlich waren, diese aber andern Bestimmungen des Raumes abgehen.

Dann weist unser Verfasser noch auf den Mangel hin, daß der Nachweis der Möglichkeit der synthetischen Urtheile der Arithmetik durch die Bestimmung des Raumes und der Zeit als Anschauungen a priori vergessen sey, während man bezüglich der Geometrie doch wenigstens Worte höre, wenn auch unverständliche. Daß jener Mangel vorhanden, ist richtig, und Kant als eine gewisse Nachlässigkeit anzurechnen. Daß wir aber neben Raum und Zeit noch eine dritte apriorische Anschauung entdecken müßten für die Arithmetik ist ausgeschlossen, z. B. durch die Bemerkung Kant's: Arithmetik bringt ihre Zahlbegriffe durch

successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande (Prolegomena § 10). Zum Schluß konstatiren wir noch, daß dem Anti-Kant unbegreiflich ist, wie eine kraftlose, subjektive Raumform, ein demokritisches μὴ ὄν auf dem Boden des Idealismus, die phänomenalen Materien und allen Wechsel unserer subjektiven Welt bedingen könne und diese Unbegreiflichkeit ihm als Ausgangspunkt einer Raumtheorie dient, nach der dieser ein „weltbeherrschendes Kraftwesen“ ist, wofür ihn schon die tiefsinnigen Orientalen einst angesehen.

Wir können es uns versagen, das Schicksal, welches Kant's Zeiterörterung widerfährt, zu beschreiben; es verhält sich hier analog wie bei der Raumesuntersuchung. Zusammenfassend schließt unser Autor:

1) Kant's metaphysische Erörterungen des Raumes und der Zeit sind von Punkt zu Punkt verfehlt.

2) Die transscendentalen bleiben, auch wenn die metaphysischen nicht verfehlt wären, unbegründet und erfolglos.

Wir stehen am Ende unserer kritischen Betrachtungen. Fast durchweg haben sich dem Anti-Kant die Kantischen Sätze als Irrthümer erwiesen; mit Recht dürfte man begierig seyn, seine positiven Lehren kennen zu lernen, soweit solche in unserer Schrift vorliegen. Indessen eingedenk unseres anfänglich ausgesprochenen Vorsatzes gehen wir nicht auf dieselben ein. Nur Ein kurzes Wort. In den fundamentalen Erörterungen des Verfassers ist der Gegensatz von phänomenalen und aphänomenalen Wesen maßgebend. Die Schlüsse, als ein Gebiet unseres Geisteslebens, sind lediglich unsere Vorstellungen (S. 198). Wir dürfen dann vielleicht hinzufügen, daß auch das Resultat unserer Schlüsse, das Erschlossene lediglich unsere Vorstellung ist. Die Seele und die andern aphänomenalen Wesen (Monaden) sind aber vom Verfasser nur erschlossen. Also sind sie nur unsere Vorstellung und weiter nichts. Dann aber sind sie auch nur phänomenal, womit denn auch das Privilegium des Aphänomenalen, Ursache zu seyn, ihnen unrechtmäßig verliehen ist. Die

in der uns vorliegenden Schrift niedergelegte Theorie wäre dann in ihren Konsequenzen Selbstvernichtung.

Wer auf Grund der zuversichtlichen Ankündigung in der Einleitung unserer Schrift über den Inhalt des „Anti-Kant" mit großen Erwartungen an seine Ausführungen herantritt, dürfte sich bald getäuscht sehen. Fast nur den Vorwurf redaktioneller Nachlässigkeiten, mehr formeller Inkorrektheiten gegen Kant konnten wir gelten lassen. Materiell mußten wir den Einspruch gegen Kant fast stets zurückweisen. Und dieses Urtheil würde schwerlich alterirt, wenn wir nicht bloß die Hauptsachen, sondern noch manche Andeutungen und Ausführungen, welche die Schrift reichlich bietet, in Betracht gezogen hätten. **Julius Both.**

Ch. Loomans: De la connaissance de soi-même. Essais de Psychologie analytique. Bruxelles, Librairie européenne C. Muquardt, 1880. (p. 574. 8.)

Unter dem Titel von „Versuchen" giebt der Verf. ein streng durchgeführtes System der Psychologie. Nach einer Einleitung, die von dem Begriff der Philosophie, von ihrer concreten geschichtlichen Gestalt namentlich in der Gegenwart und von der grundlegenden Bedeutung der Psychologie für die Philosophie handelt, wird in einem ersten „Versuch" über die Methode der Psychologie, in einem zweiten über den Begriff der Seele, in einem dritten über ihre Grundvermögen gehandelt. Drei weitere „Versuche" sind dem Verstande, dem Gefühle und dem Willen gewidmet; in einem Schlußwort werden die hauptsächlichen Resultate kurz zusammengestellt. Die drei letzten „Versuche" zerfallen jedesmal in vier Abschnitte. Wie beim Verstande so werden auch beim Gefühl und beim Willen unterschieden: 1) die organische Grundform, 2) die Reflexion im Bewußtseyn, 3) die Gestaltung durch die Vernunft, und endlich 4) die in der menschlichen Gemeinschaft begründete Ausprägung. So streng symmetrisch dieser Aufbau des Ganzen ist, so streng ist auch der Zusammenhang im Einzelnen. Es handelt sich um ein in wissenschaftlichem Geiste entworfenes und durchgeführtes System,

in keiner Weise um bloße subjective Ansichten oder vereinzelte Beobachtungeu und Bemerkungen.

Der Verf. ist ein kenntnißreicher, in den Literaturen Italiens, Frankreichs, Englands und Deutschlands unterrichteter Mann. Es mag hervorgehoben werden, daß selbst abgesehen von dem Werthe des von ihm Geleisteten der Geist, der sich in dem Buche ausspricht, durch Liebenswürdigkeit, Feinheit und Mäßigung, durch eine stille und warme Begeisterung für alles Edle und Schöne außerordentlich wohlthätig berührt. Aber auch der Inhalt des Buches ist werthvoll. Nicht daß es gerade hervorragend reich wäre an neuen Gesichtspunkten und Resultaten: aber nicht ohne Eigenthümlichkeit vertheidigt es die gute Sache des objectiven Idealismus gegen den Sensualismus, wie gegen den idealistischen Pantheismus und den subjectiven Idealismus, und die meisten der hier vorgetragenen Sätze, wie sie mit Berufung besonders auf Plato, Aristoteles und Leibniz ein hohes geschichtliches Ansehen in Anspruch nehmen, werden sich unzweifelhaft als bleibender Wahrheitsbestand des menschlichen Geistes durch alle Krisen insbesondere des gegenwärtigen Jahrhunderts behaupten.

Philosophie ist nach dem Verf. nicht Wissenschaft von einem besonderen Gegenstand, sondern dasjenige Moment in allen Einzelwissenschaften, welches auf die höchsten Principien und ihre letzte Einheit gerichtet ist. Der Weg der Wissenschaft geht von empirischer Einzelerkenntniß durch reflectirte Einzelwissenschaft zur Vollendung im philosophischen System. Die Philosophie ist so insbesondre Wissenschaft des Geistes, Erkenntniß des Erkennenden und der Erkenntnißkräfte, Wissenschaft der Idee als des unveränderlichen Elementes in allem Seyenden, des Seynsollenden und Unbedingten. Sie ist die Aufgabe des menschlichen Geschlechts; die einzelnen Systeme sind die einzelnen geschichtlichen Versuche, diese Aufgabe zu lösen, zugleich in beständigem Fortschritt zum Ziel und in beständigem Widerspruch zu einander als der Ausdruck des jedesmaligen intellectuellen, sittlichen, gesellschaftlichen und religiösen Zustandes. Hat die nach-kantische

deutsche Philosophie durch metaphysische Ueberschwänglichkeit gefehlt, so hat der modernste Positivismus und Materialismus an die Stelle der vernünftigen Metaphysik, die er verschmäht, doch nur eine andere, aber eine unvernünftige Metaphysik gesetzt. Philosophiren muß der Mensch; ohne Philosophie auch keine Einzelwissenschaften. In allen Philosophien giebt es eine sich durch Kampf und Widerspruch durchsetzende bleibende Philosophie, und diese ist im Spiritualismus zu finden. Die rechte Methode stützt sich auf die innere Erfahrung von den Thatsachen des Bewußtseyns; Selbsterkenntniß ist der Ausgangspunkt aller Erkenntniß. Das Selbstbewußtseyn giebt unmittelbare und unzweifelhafte Gewißheit. Unabhängig von jedem Streit über die Natur der Seele giebt es eine Psychologie als Wissenschaft von den Thatsachen der inneren Welt und von ihren Ursachen, Erkenntniß des Menschen, nicht der Menschen.

Die innere Welt existirt in dem Wahrnehmenden, bezogen auf ein einziges Subject, als eine Vielheit in zeitlicher Succession, ohne räumliches Nebeneinander und ohne daß das Vergangene aufgehoben wäre, den äußeren Sinnen und ihrer Anschauung nicht zugänglich. Die innere Wahrnehmung hat zum Gegenstande das Ich, in welchem die Thatsachen vorgehen und welches ihre Ursache ist; das Ich beobachtet sich selbst als Zuschauer und Schauspieler in einem. Die Physiologie giebt nur äußere Thatsachen und vermag über das Innere keinerlei Aufschluß zu geben. Wäre die innere Wahrnehmung nicht unmittelbar gewiß, so gäbe es überhaupt keine Gewißheit und keine Erkenntniß. Die naturwissenschaftliche Methode paßt nicht für die Psychologie; unmittelbare innere Wahrnehmung, befruchtet durch die Principien der Vernunft, kann allein die Wissenschaft vom Menschen ergeben. Da die Fragen gemischten Charakters über die Beziehungen zwischen Seele und Leib zu ihrer Beantwortung der Verbindung von Psychologie und Physiologie bedürfen, so ist auch die „Psychophysik" als ein wichtiges Element der Anthropologie anzuerkennen; aber zur eigentlichen Psychologie hat sie bisher nichts beigetragen und wird nie dazu im Stande seyn.

Durch unmittelbare Wahrnehmung weiß sich das wahrnehmende Wesen als ein einfaches Wirkliches, in seinen wechselnden Zuständen Beharrliches, als individuelle Substanz, als Ursache innerer Zustände und äußerer Bewegungen, selbstthätig von Wesen, aber empfänglich für äußere Einwirkung, seine Zustände durch reflectirten Act in's Bewußtseyn erhebend. Es weiß sich als frei und vermögend, frei nach außen zu wirken, als innere und unabhängige Energie, die ihre Handlungen von sich selbst beginnt, als causa sui, im Stande, ihren Vermögen selbstthätig eine bestimmte Richtung zu geben. Die Freiheit ist unmittelbar gewiß, unabhängig von allem Raisonnement, welches sie bewiese oder widerlegte. Bewußtseyn und Freiheit sind untrennbar verbunden und schließen sich gegenseitig ein. Erst durch das Bewußtseyn wird das psychische Individuum zur Person; so werden Persönlichkeit und Freiheit zu Wechselbegriffen. Die Person ist immer Zweck und nie Mittel. Die freie Person weiß sich als bestimmt zur Vernünftigkeit. Die Vernunft ist das Absolute, Unveränderliche, schlechthin Allgemeingültige, Offenbarung des Absoluten, dessen was seyn soll, an das Bewußtseyn persönlicher Wesen, Ausfluß einer höchsten Vernunft, die das Weltall lenkt und zu seinem letzten Zwecke leitet.

Die auf einander nicht zurückführbaren Grundvermögen der Seele sind Verstand, Gefühl und Wille; jedem derselben hält die Vernunft ein besonderes zu erreichendes Ideal vor, die Ideale des Wahren, des Schönen und des Guten. Erkenntnisse, Gefühle, Willensäußerungen ruhen auf allgemeingültigen Principien. Unter einander sind die Vermögen untrennbar zu einem organischen Ganzen verbunden. Durch Freiheit sind sie in's Unendliche perfectibel, geleitet durch ein dem Bewußtseyn vorschwebendes Ideal der Vollkommenheit. In jedem Vermögen sind drei Formen zu unterscheiden: 1) die bloße Empfindung, unwillkürlich, mechanisch, unbewußt; 2) die Reflexion im Ich, selbstthätig, bewußt und vom Bewußtseyn beherrscht; 3) die Formung durch Vernunft, Erhebung zum Allgemeingültigen, Absoluten, über alle Schranken des Endlichen hinaus. Es

genügt aber nicht, den Menschen nur als einzelnen zu betrachten, da die Gemeinschaft mit anderen zu seinem Wesen gehört; daraus ergiebt sich ein vierter Gesichtspunkt, unter welchem jedes der drei Grundvermögen zu betrachten ist, der Gesichtspunkt des Gemeinschaftslebens.

Was nun zunächst den Verstand betrifft, so ist die erste Erkenntniß Sinnenerkenntniß. Aber die Sinne als solche geben uns weder Anschauungen noch Vorstellungen von Sinnlichem, sie wirken nur dabei mit. Die Seele ist hier durch blinde Nothwendigkeit gebunden; aber sie empfängt den Eindruck nur als Material, das sie denkend durch ihre freie Energie formt. Das Denkvermögen hat nicht zuerst das Einzelne und bildet sich daraus das Allgemeine, sondern es hat beides nur mit einander und durch einander. Das Phänomen der Association mit ihrer mechanischen Nothwendigkeit gehört nur dem Sinnenleben an; die Vorstellungen sind doch nur eine Schaar von ungestümen Bittstellern, die sich beim Ich, dem freien Herrn, der ebensowohl bewilligen als versagen kann, um Zulassung und Gehör bewerben. Wäre das Ich nicht freier Herr seiner Vorstellungen, so gäbe es überhaupt keine Wissenschaft, auch keine Naturwissenschaft; es ist also ein vollkommener Widersinn, das freie Ich im Namen der Naturwissenschaft leugnen zu wollen, die ohne dasselbe gar nicht möglich wäre. Der Verstand hat vor aller Erfahrung in seinem ursprünglichen Vermögen allgemeingültige Begriffe und Gesetze, welche die Auffassung der Wesen und ihrer Beziehungen bestimmen; während die Erfahrung nur das Thatsächliche zeigt, geben erst jene Begriffe das Nothwendige. Das menschliche Erkennen hat also drei Elemente: das freie denkende Ich, die allgemeingültigen Gesetze des Verstandes, und ein Material, welches das Ich nach diesen Gesetzen formt. Ein Vernunfttrieb richtet das Denken über alles Erfahrbare hinaus auf das Absolute, die Einheit, welche der Grund aller Vielheit ist. Eine unmittelbare intellectuelle Anschauung des Absoluten ist eine müßige Erfindung; aber im Vernunfttriebe ist Gott dem menschlichen Bewußtseyn gegenwärtig als Inbegriff der Ideen,

und alle Erkenntniß hat in der Erkenntniß Gottes ihre Ergänzung. Die Entwicklung des Menschen zur Vernunft vollzieht sich in der Gemeinschaft durch die Sprache, welche das äußere Gegenbild des Verstandes und von ihm unabtrennbar ist.

Wie bei dem Verstande die sinnlichen Eindrücke von den Gedanken, so werden in dem Gefühlsvermögen die sinnlichen Empfindungen von den Gefühlen unterschieden, die letzteren durch das Bewußtseyn reflectirt, von dem freien Ich gestaltbar, jene mechanisch und unbewußt. Auch in der Form des Gefühls giebt es ein rein Vernünftiges und Absolutes, zuhöchst in der Form des religiösen Gefühls; in der Form der Sympathie wird das Gefühl zum Träger des Gemeinschaftslebens. Im Willen entsprechen die Triebe der Stufe der Sinnlichkeit ohne Freiheit und Bewußtseyn, das Begehren der Stufe der freien Reflexion. Der freie Wille ist die unmittelbar gewisse Thatsache der inneren Wahrnehmung, die sich nicht irren kann; es wäre verkehrt, der dem Irrthum ausgesetzten äußeren Wahrnehmung und dem Urtheile über äußere Gegenstände zu Liebe den gewissen Thatsachen der inneren Wahrnehmung widersprechen zu wollen, wie es die Leugner der Willensfreiheit thun. Wille und Verstand sind verschieden, aber untrennbar; der Wille hat seine Freiheit an dem unendlichen Vermögen der Reflexion. Der Trieb ist determinirt, die Begierde treibt; aber nicht sie, sondern der Wille entscheidet. Das liberum arbitrium ist nicht der Wille selbst, sondern die Thätigkeitsform des Willens, nicht bloß von äußerem Zwange, sondern auch von der inneren Nothwendigkeit, welche die Wahl ausschlösse, frei zu seyn, mit souveräner Macht über das Eintreten oder Nichteintreten möglicher Handlungen und zwar nach Zweck und Motiven zu entscheiden. Diese Wahlfreiheit ist an sich nicht die Wahl zwischen Gut und Böse, noch weniger die Macht nach außen zu wirken, nur die Macht der inneren Selbstbestimmung; im Gegensatze zu ihr steht nicht die moralische Wahrscheinlichkeit oder Gewißheit des bestimmten Handelns, sondern nur die Nothwendigkeit, welche die Möglichkeit anders zu handeln ausschlösse. Der Indifferentismus ist daher ebenso

falsch wie der Determinismus. Frei seyn heißt nicht absurd seyn; der festgewordene Charakter legt das bestimmte Handeln nahe, aber er schließt die Möglichkeit anders zu handeln nicht aus. Der Charakter wirkt nicht wie ein Instinct mit blinder Nothwendigkeit, sondern er ist in steter Umformung, flüssig und perfectibel und von der unendlichen Anlage des Willens beherrscht. Ueber der formellen Freiheit der Willkür steht das Ideal der vollkommenen inhaltlichen Freiheit, d. h. der Uebereinstimmung mit dem objectiv Guten. Die Freiheit in diesem Sinne ist der oberste und einzige Zweck des Willens, und das oberste Gebot, das an den Willen ergeht, ist das, frei zu seyn nach seiner Bestimmung, nichts als seine Freiheit, seine Uebereinstimmung mit dem Guten, zu wollen. Die Möglichkeit des Bösen, die in der Freiheit der Willkür gegeben ist, ist Unvollkommenheit, ein bloßes Mittel, um sich zur wahren inhaltlichen Freiheit zu erheben. Diese stetig fortschreitende Erhebung vollzieht sich in der Gemeinschaft vermöge der Solidarität des menschlichen Geschlechtes.

Zum Schlusse führt der Verf. aus, daß die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit nicht auf dem Wege des Raisonnements gewonnen wird, sondern durch unmittelbares Gefühl. Aber sie läßt sich wahrscheinlich machen durch Vernunftgründe. Die Seele ist substantielle Individualität; die einfachen Substanzen aber beharren im Wechsel der Erscheinung. Persönliches Leben ist nicht leibliches Leben; der Leib liefert nur gewisse Bedingungen, an deren Stelle auch andere treten können. Die Person, die Zweck und nicht Mittel ist, hat eine unendliche Bestimmung im Zusammenhange des Universums; die Vermögen sind in's Unbegrenzte perfectibel. Die Person hat in ihren Idealen ein in der Endlichkeit nicht erreichbares Ziel; wäre sie nicht unsterblich, so würde sie widerspruchsvoll seyn, und das kann sie nicht seyn. Der Glaube an die Unsterblichkeit und der Glaube an Gott und die sittliche Weltordnung sind im menschlichen Bewußtseyn natürlich verbunden. Daran hat auch die Entwicklungslehre ihre Grenze. Die Person, die Gemeinschaft, die sittliche Welt

und ihre Gesetze können sich nicht aus dem Unvernünftigen entwickeln. Jeder Geist ist eine Welt für sich, das lebendige Bild und unmittelbare Geschöpf Gottes, himmlischer, nicht irdischer Natur. Freiheit, Gott, Unsterblichkeit sind die Ideen, die die wahre, die spiritualistische Psychologie kennzeichnen; das ist die bleibende Philosophie in allen Philosophieen. —

Das Mitgetheilte mag genügen, um von dem Sinn und der Art des Buches eine Anschauung zu geben. Aeußerst wohlthuend ist die Wärme der Ueberzeugung, mit welcher der Verf. an den Idealen der Menschheit festhält, die Festigkeit seines Glaubens, sein religiöser Ernst. Dennoch gewähren diese Darlegungen keine volle wissenschaftliche Befriedigung. Nicht gegen die Resultate möchten wir Einrede erheben, — weit gefehlt, — aber wohl gegen die Art wie sie gewonnen werden. Der Verf. nennt seine Methode analytisch; er will bloß die Aussagen des unmittelbaren Bewußtseyns zergliedern, und diese Aussagen erscheinen ihm als unzweifelhaft gewiß und als die Quelle aller anderen Gewißheit. Er verwirft mit ebenso großem Nachdruck wie den Empirismus der äußeren Erfahrung, wie den Positivismus, Materialismus und Sensualismus auch die Art der nachkantischen deutschen Philosophie, metaphysische Hypothesen an die Stelle der Thatsachen des Bewußtseyns zu setzen. Er eifert gegen ihre Paradoxien, ihre hohle Phraseologie, gegen das Sichberufen auf reine Vernunft unter Verschmähung der langen und mühsamen Wege der Erfahrung und der Geschichte, gegen das Construiren a priori und das Streben, das Universum in ein paar abstracte Formeln einzufangen, gegen die Subtilitäten der Dialektik und die absolute Philosophie. Sein Stolz ist es, im Gegensatze zu solcher Ueberschwenglichkeit den Boden der gesicherten Thatsachen der inneren Erfahrung nirgends zu verlassen.

Gleichwohl möchte dieser Stolz auf einer mit Händen zu greifenden Selbsttäuschung beruhen. Ja, wenn es eine unmittelbar gewisse Erfahrung von irgend welcher Art gäbe, so würde es höchst übel gethan seyn, sich nicht auf sie zu berufen; es wäre von ihr der sichere Weg zu gesicherten Erkenntnissen gebahnt,

wenn man sonst nur, wie man doch annehmen muß, sich auf die Erkenntnißkraft zergliedernder Ueberlegung mit Hilfe der logischen Grundsätze verlassen darf. Aber leider, ein solches Unmittelbares giebt es nicht. Vielleicht lebt das Thier in solcher Unmittelbarkeit; aber dieses kann uns nicht sagen was es erfährt, und uns nichts lehren. Für den Menschen ist von vorn herein alles vermittelt, geschichtlich durch die Reihenfolge der Generationen vor ihm, durch ererbte Sprache und Begriffsbildung, persönlich durch die erlebte Reihe einer unendlichen Anzahl von einzelnen Erfahrungen. Und gäbe es gleichwohl ein solches Unmittelbares, so wäre es nicht sagbar, nicht mittheilbar, nicht erkennbar. Sobald wir von dem unmittelbar Erfahrenen uns ein reflectirtes Bewußtseyn verschaffen wollten, so trüge es die Natur alles dessen was Object ist und träte in alle Bedingungen ein, unter denen uns etwas zum Object zu werden vermag. Das präsumirte Unmittelbare bleibt ewig ein Ding-an-sich; sobald wir daran denken, davon reden, hört es auf unmittelbar zu seyn und wird zum Vermittelten. Denkend, sprechend kleiden wir es in die nicht zu umgehenden Formen des Gedankens, der Sprache, und damit nimmt es alle die Ungewißheit, Zweifelhaftigkeit, Mittelbarkeit an, die allem subjectiven Gebrauche der Formen des Denkens und des Sprechens anhängt. Es ist den Objecten der inneren wie der sogenannten äußeren Wahrnehmung gegenüber immer dieselbe Illusion. Man meint durch eine verhängnißvoll sich dem naiven Bewußtseyn aufdrängende Täuschung, das Object sey unmittelbar gegeben und unmittelbar gewiß; die einfachste Selbstbesinnung aber lehrt, daß das Object nicht ist ohne von uns producirt zu werden und daß unser Produciren in jedem Falle jeder möglichen Art des Verfehlens und Irregehens ausgesetzt ist. Um zu erkennen, Gewißheit und Wahrheit zu erlangen, giebt es schlechterdings keine Waffe als das Denken; wir müssen von vereinzeltem, zufälligem, individuellem Denken zum allseitigen, nothwendigen, allgemeingültigen Denken, zur letzten und höchsten Harmonie aller Gedankenbestimmungen vorzubringen suchen. Es giebt keinen Standpunkt außerhalb

des Denkens, keinen Ausgangspunkt der Gewißheit in sogenannten Thatsachen sey es der äußeren, sey es der inneren Welt, in Thatsachen, die unmittelbar gewiß, d. h. durch das Denken nicht vermittelt, gedankenlos wären. Was ich von mir selber weiß und sagen kann so gut wie alles andere was ich erfahre und mittheile, trägt die Kategorien, die Formen des Denkens an sich; ohne sie habe ich überhaupt kein Object. Thatsachen mit Thatsachen vergleichen heißt vielmehr Gedanken mit Gedanken vergleichen; erkennen heißt Gedanken in vernünftigen und harmonischen Zusammenhang bringen, und das geschieht auf keinem anderen Wege als auf dem der Dialektik, in verborgener und mehr oder minder unbewußter Weise in den Erfahrungswissenschaften, ausdrücklich und vollbewußt in jedem eigentlichen Philosophiren.

Es ist nur natürlich, daß unser Verf. es ebenso macht, wie alle die sich auf eine angebliche unmittelbare Erfahrung berufen: statt abzuleiten, decretirt er. Er behauptet von sich, er nehme sich wahr als persönliche, individuelle Substanz. Das mag für ihn gelten; aber es läßt sich schlechterdings nichts damit anfangen, wenn wir anderen uns nicht ebenso wahrnehmen. Ich für meine Person darf nun mit aller Aufrichtigkeit versichern, daß ich mich niemals weder mittelbar noch unmittelbar als Substanz wahrgenommen zu haben mich besinnen kann. Persönliche, individuelle Substanz, — das soll Aussage eines unmittelbaren Bewußtseyns seyn! Mit einem so vieldeutigen, unbestimmten Wort wie Substanz ist gar nichts gesagt; der Verf. nimmt das Wort in dem geläufigen Sinne, ohne irgendwie mit ausdrücklicher Dialektik auf die Verzweigungen und Beziehungen des Begriffes einzugehen. So ist es nur seine gute Meinung, seine Besonnenheit und Einsicht, nicht seine wissenschaftliche Methode, die ihn von gröberem Mißbrauch dieses angeblich unmittelbar erfaßten Begriffes der Substantialität zurückhält; wer da Lust hätte, könnte mit den gleichen Mitteln zu den allerherrlichsten Resultaten kommen: z. B. bin ich Substanz, so bin ich Gott, bin ich alles was ist, oder so bestehe ich aus Theilen als ein

mechanisches Gefüge, oder was dergleichen mehr ist. In Wirklichkeit nehme ich mich nicht als Substanz wahr, sondern ich bin geneigt, mich als Substanz zu denken, und ob ich recht daran thue, das ist eben die Frage, die nur durch allseitige gründliche Reflexion gelöst werden kann, wobei sich dann vielleicht ergeben möchte, daß der Begriff der Substantialität nur in geringem Maaße geeignet ist das Wesen des denkenden Subjects, des Gegenstandes der Selbsterkenntniß, zu bezeichnen.

Kommt demnach der Verf. zu beifallswerthen Resultaten, so kommt er dazu doch nicht vermittelst seiner Methode, sondern trotz derselben. Im Resultate stimmt er vielfach mit den Speculationen der deutschen Identitätsphilosophie überein, nur daß diese durch mühsame und gewissenhafte Dialektik gewinnt, was bei unserem Verf. wie aus der Pistole geschossen auftritt. Unser Verf. decretirt ganz einfach, daß die Kategorien als die immanenten Formen des Denkens nicht bloß subjective Gültigkeit haben: die Selbstwahrnehmung beweise ja ihre Objectivität (S. 160 ff. 358 ff.). Die Allgemeinbegriffe treffen das Wesen der Objecte (S. 298), die Gesetze des Denkens und die Gesetze der Welt sind in Harmonie (S. 373 ff.), und so wird denn auch ein Beweis für das Daseyn Gottes aus dem Bewußtseyn der Vernunft geführt (S. 383 ff.). Wir nehmen das alles dankbar hin und meinen nur, der Verf. habe mit Unrecht den durch die schwer getadelte deutsche Metaphysik gebahnten methodischen Weg verlassen, um eine Methode zu adoptiren, die keine ist, und die mit der Berufung auf unmittelbar gewisse Thatsachen in weniger einsichtigen Händen zur wildesten Willkür führen müßte. In der Hauptsache indessen scheiden wir vom Verf. mit dem Ausdruck unserer Hochachtung und begrüßen in ihm einen werthvollen Bundesgenossen im Kampfe gegen den gedankenlosen Empirismus, der am liebsten die Psychologie ganz durch Physiologie ersetzen möchte.

Lasson.

La Perception des Sens opération exclusive de l'Âme, par l'abbé F. Duquesnoy. Paris, Ch. Delagrave, 1877. 2 tomes. 8. [404 u. 280 p.]

In einigermaaßen umständlicher Weise führt der Verf. in zwei Bänden den Satz aus, daß die sinnliche Wahrnehmung zu Stande kommt in der immateriellen Substanz der denkenden und vernünftigen Seele und zwar nicht ohne eigene Activität derselben, daß dabei die Sinnesorgane und der Leib überhaupt weder als Organ noch als Vermittlung dienen, sondern nur als Anreger für die Thätigkeit der Seele, und daß wahrgenommen wird eigentlich nicht ein äußeres Object, sondern ein Zustand des der Seele zugehörigen Leibes, welcher Zustand erst durch ein Schlußverfahren auf ein äußeres Object gedeutet werde. Der Verf. wendet sich damit gegen den Materialismus, indem er ausführt, daß die Materie unfähig ist, auch nur den elementarsten Act von psychischer Natur zu vollziehen; gegen den Sensualismus und Empirismus, indem er zeigt, daß die Tragweite der sinnlichen Wahrnehmung in die engsten Grenzen eingeschlossen ist; ebenso aber auch gegen einen mißverstandenen Spiritualismus nach Art des Aristoteles und der Scholastik, welcher den leiblichen Organen eine active Rolle in dem Zustandekommen der sinnlichen Wahrnehmung zuschreibt, und insbesondere gegen einen neueren Vertreter dieser Ansicht, den italienischen Jesuiten Pater Liberatore, der in seiner Schrift „über das zusammengesetzte Menschenwesen" (1865) zum Träger der sinnlichen Wahrnehmung als der niederen Function nicht die Seele und nicht den Leib, sondern den beseelten Leib macht. Nach dem Verf. ist der Leib für die Seele eigentlich ein Kerker und eine Fessel. Wenn Gott die Seele mit einem Leibe vereinigt hat, so hat er sie damit demüthigen und ihr die Vollziehung ihrer Functionen erschweren wollen; das Höchste, was ein möglichst vollkommener Leib zu leisten vermag, ist dies, daß er die Seele möglichst wenig in der Vollziehung ihrer Functionen behindert.

Das Erste und Gewisseste, wovon der Verf. ausgeht, ist die Thatsache des Selbstbewußtseyns, vermöge dessen ich mich als Substanz, als einheitlich und untheilbar erfasse. Dieser innere Sinn, das Selbstbewußtseyn, ergreift unmittelbar die Wahrheit und ist die Quelle aller Gewißheit; sein Gebiet ist eng begrenzt, aber auf diesem Gebiete ist er unfehlbar; wollte man mit Kant die Aussagen dieses inneren Sinnes bezweifeln, so dürfte man auch nicht mehr sagen, daß man existirt. Im Selbstbewußtseyn erfaßt sich das Ich im Unterschiede von seinen Bestimmungen und Zuständen als den Träger und das Subject derselben und so auch als denkende Seele, welche das unmittelbare Princip und einzige Subject der äußeren Wahrnehmung ist. Die Geistigkeit des wahrnehmenden Subjects ist eine in-

tuitive, ursprüngliche, keine abgeleitete Wahrheit. Das wahrnehmende Subject ist schlechthin einfach und hat nichts gemein mit der wahrgenommenen ausgedehnten Materie. Wenn man sagen darf, daß die Seele in der Vollziehung ihrer Functionen von dem leiblichen Organismus abhängt, so ist diese Abhängigkeit jedenfalls größer bei den complicirten höheren Functionen des Intellects, als bei der so einfachen und leicht zu vollziehenden Function der äußeren Wahrnehmung. Wollte man behaupten, daß die Seele für die Wahrnehmung eines körperlichen Gegenstandes der Vermittlung durch ein Sinnesorgan bedarf, so könnte nie eine Wahrnehmung zu Stande kommen; denn da das Sinnesorgan selbst ein körperlicher Gegenstand ist, so bedürfte man, um es wahrzunehmen, wieder einer Vermittlung, und so fort in's Unendliche. Wäre aber das Vermittelnde, das für die Wahrnehmung eines körperlichen Gegenstandes als erforderlich gesetzt wird, selbst nicht körperlicher Art, so würde die Schwierigkeit für dasselbe, sich mit dem wahrzunehmenden Gegenstande zu vereinigen, eben dieselbe seyn wie für die Seele selbst. Die Seele kann also für die Wahrnehmung von einem Vermittelnden gar keinen Gebrauch machen, und für die Sinnesorgane bleibt nur das Amt übrig, die Seele zum Wahrnehmen anzuregen. Der Leib ist ein einheitliches Organ, mit dem die Seele vereinigt ist. Die Seele ist ganz im ganzen Leibe und ganz in jedem seiner Theile, nicht nach Art der räumlichen Gegenwärtigkeit, sondern mit ihrer Wirksamkeit, aber so daß diese Wirksamkeit sich nach dem Bau und der Bestimmung eines jeden Theiles des Leibes modificirt. Die Sache durch Anatomie und Physiologie erklären wollen, heißt das Klare durch das Dunkle aufhellen wollen. Für das Bewußtseyn ist der Act der Wahrnehmung ein untheilbarer Augenblick; die Schwingung im Nerven aber verläuft in meßbarer Zeit: also ist die Wahrnehmung nicht abhängig von einem Proceß im Nervensystem. Die Seele ist in allen Theilen des Organismus ebensowohl gegenwärtig wie in den Nervencentren. Sie empfängt keinen Eindruck von äußeren Gegenständen, sondern ergreift sie in einer uns durch das Selbstbewußtseyn unmittelbar aufgehellten, auf keine Analogie eines materiellen Vorganges rückführbaren Weise.

Der Verf. giebt sich viele Mühe zu beweisen, daß seine Theorie der Wahrnehmung im Einklang sey mit den wohlverstandenen Aussprüchen der Päpste, der größten Zahl der Kirchenlehrer, sowie des gesunden Menschenverstandes, mit dem Sprachgebrauche und der gewöhnlichen Auffassung, und fügt als Beweis insbesondere den Abdruck einer längeren Ausführung des Gregorius von Rimini (gestorben 1358) hinzu, bei dem er seine Ansichten wiederfindet. Wir können diese Autoritäten „die

allerdings für den Herrn Abbé wichtiger sind als für uns, auf sich beruhen lassen. Was seinen eigenen Satz anbetrifft, so wird man ihm wohl Recht geben dürfen, wenn er behauptet, daß die Seele allein das eigentliche Subject der Wahrnehmung ist, und man wird ihm zustimmen, wo er die Mythologieen widerlegt, die die materialistisch gesinnten Physiologen und Psychologen mit bitterem Ernste erzählen und uns als die eigentlich exacte Wissenschaft aufbinden möchten. Dagegen ist für eine positive Theorie der Wahrnehmung mit jenen Ausführungen doch äußerst wenig geleistet. Zunächst in Hinsicht auf die Methode, durch welche das Resultat gewonnen wird. Denn die Aussagen des Selbstbewußtseyns sind keinesweges so unmittelbar und so unzweifelhaft, wie sie dem Verf. erscheinen. Sobald wir über den Inhalt unseres Selbstbewußtseyns etwas aussagen, so geschieht es in der Form des Gedankens, also in vermittelter Weise; das Selbstbewußtseyn ist dabei zum Objekt geworden, das wir denkend zu ergreifen suchen, und der gedankenmäßige Ausdruck dessen, was wir von diesem Objekte erkannt zu haben glauben, unterliegt denselben Möglichkeiten des Irrthums, wie jede Aussage über jedes andere Objekt auch, und bedarf ebensosehr der Prüfung und der Bestätigung durch ein alle Thatsachen zusammenfassendes kritisches Denken. Sodann aber bleibt das Verhältniß zwischen Leib und Seele völlig unbestimmt, wenn der Leib die Seele nur anregen soll. Wird der Leib eben nur als ausgedehnte Mannichfaltigkeit, die Seele nur als Innerlichkeit und substantielle Einheit angesehen, so fehlt es an jedem Bande, an jeder Möglichkeit einer Vermittlung und gegenseitigen Einwirkung. Wenn man aber im Leibe den Organismus und an der Seele die Verleiblichung betont, so zeigt sich, daß es nicht genügt, nur die völlige Verschiedenheit zwischen beiden in's Auge zu fassen, und daß es daher immerhin einseitig ist, in dem Acte der Wahrnehmung nur die Action der Seele und nicht auch die Leistung des Leibes als das Wesentliche zu betrachten. So vielfach daher die vorliegende Schrift Zustimmung verdient, wo sie Kritik übt und ablehnt, so wenig kann sie genügen in dem, was sie als positive Behauptung aufstellt. Immerhin mag es nicht überflüssig erscheinen, von ihr Notiz genommen zu haben.

Lasson.

Bibliographie.

Ardigo, Opere philosophice. Vol. I. Pietro Pomponazi e la psichologia come scienza positiva. Mantova, Colli.

A. Bastian, zur naturwissenschaftlichen Behandlungsweise der Psychologie durch und für die Völkerkunde. Berlin, Weidmann.

A. v. Berger, Goethe's Faust und die Grenzen des Naturerkennens. Wider Goethe u. kein Ende von Du Bois-Reymond. Wien, C. Gerold.

Julius Bergmann, Ueber das Richtige. Eine Erörterung der ethischen Grundfrage. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn.

W. M. Best, The principles of the law of evidence. 7e edit. S. M. Lely.

Ch. Borgeaud, J. J. Rousseau's Religionsphilosophie nach bisher nicht veröffentlichten Quellen. Genève, H. Georg u. Leipzig, G. Fock.

F. Bradley, the principles of logic. London, Paul, Prench & Co.

L. Büchner, 5 Vorreden zu Kraft u. Stoff. Empirisch-naturphilosoph. Studien. Leipzig, Thomas.

G. Cantor, Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre. Leipzig, Teubner.

Paul Carus, Ursache, Grund und Zweck. Eine philosophische Untersuchung zur Klärung der Begriffe. Dresden, von Grumbkow.

August Comte, die positive Philosophie im Auszuge von Jules Rig. Uebersetzt von J. H. v. Kirchmann. Heidelberg, Georg Weiß.

H. de Cossoles, la certitude philosophique. Paris, Plon.

Cotterill, does science aid faith in regard to creation? London, Hodder and Stoughton.

Maximilian Droßbach, Ueber die scheinbaren u. wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt. Halle a/S., C. E. M. Pfeffer.

H. Drummond, Natural law in the spiritual world. London, Hodder and Stoughton.

C. Eichhorn, Die Persönlichkeit Gottes. Eine religionsphilosophische Untersuchung. Leipzig, Hinrichs.

M. Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters. 3 Abh. Enthaltend eine Darstellung der Systeme des Gersonides, Chasdai Crescas u. Joseph Albo. Wien, Wallishamer.

Theophilos Eleutheros, Passelogices specimen. Vol. I Prolegomena. Vol. II Esologia. Vol. III Exologiae volumen primum: Natura mechanica. Turin, H. Loescher.

E. Engel, Hat Francis Bacon die Dramen William Shakespeare's geschrieben? 2. Aufl. Leipzig, Friedrich.

C. Lorenz Fischer, Das Problem des Uebels u. die Theodicee. Mainz, Franz Kirchheim.

J. Geluk, Kant. Amsterdam, Versluys.

Goodwin, Walks in the regions of science and faith. London, Murray.

Gresland, Etudes métaphysiques, politiques et sociales. Paris, Germer Baillière.

J. Hamberger, Erinnerungen aus meinem Leben. Nebst einigen kleineren Abhandlungen. Stuttgart, Steinkopf.

H. Helmholtz, Wissenschaftliche Abhandlungen. 2. Bd., 2. Abth. Leipzig, Barth.

W. L. Jordan, the new principles of natural philosophy. London, Bogue.

E. Jouffret, Introduction à la théorie de l'énergie. Paris, Gauthier-Villars.

K. Kroman, Unsere Naturerkenntniß. Beiträge zu einer Theorie der Mathematik und Physik. Gekrönte Preisschrift der K. Dän. Akademie. Uebersetzt von Dr. R. von Fischer-Benzon. Kopenhagen, Höst u. Sohn.
Theodor Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens. Bonn, Max Cohen & Sohn.
Locke's Leitung des Verstandes, übersetzt von J. B. Meyer. Heidelberg, Georg Weiß.
J. Neuhaeuser, Anaximander Milesius sive vetustissima quaedam rerum universitatis conceptio vestituta. Bonn, M. Cohen.
L. Noiré, Die Entwickelung der abendländischen Philosophie bis zur Kritik der reinen Vernunft. Mainz, von Zabern.
A. Ott, Critique de l'idéalisme et du criticisme. Paris, Fischbacher.
F. Pfaff, Die Entwickelung der Welt auf atomistischer Grundlage. Heidelberg, C. Winter.
Plotini Enneades. Praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello ed. R. Volkmann. Leipzig, Teubner.
Bernhard Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. Zweiter Band. Von Kant bis zur Gegenwart. Braunschweig, Schwetschke u. Sohn.
Eduard Reich, Die Abhängigkeit der Civilisation von der Persönlichkeit des Menschen u. von der Befriedigung der Lebensbedürfnisse. Minden i. W., J. C. C. Bruns. 2 Bände.
Otto Schneider, Die psychologische Entwickelung des Apriori, mit Rücksicht auf das Psychologische in Kant's Kritik der reinen Vernunft. Bonn, Ed. Weber.
A. Spir, Recht u. Unrecht. Eine Erörterung der Principien. 2te Ausg. Leipzig, Pündel.
Hugo Stehr, Ueber Immanuel Kant. Eine Untersuchung des ersten Stückes aus Immanuel Kant's Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hannover, Hahn.
v. Uklanski, Philosophisch-historische Abhandlung über die Entstehung der Kirche u. des Staates. Neu-Ruppin, Petrenz.
Wilhelm Wundt, Logik. Eine Untersuchung der Principien der Erkenntniß und der Methoden wissenschaftl. Forschung. Zweiter Band. Methodenlehre. Stuttgart, Ferd. Enke.
A. Wysard, the intellectual and moral problem of Goethe's Faust. London, Trübner.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.
(J. Fricke & F. Beyer).

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

begründet

von

Dr. J. H. Fichte,

redigirt

von den Professoren der Philosophie an der Universität Halle

Dr. phil. et theol. Hermann Ulrici,

und

Dr. phil. August Krohn.

Neue Folge.

Zweiundsechzigsten Bandes Erstes Heft.

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

[illegible].

Inhalt.

[illegible]

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

begründet

von

Dr. J. H. Fichte,

redigirt

von dem ord. Professor der Philosophie an der Universität Halle

Dr. phil. et theol. Hermann Ulrici,

und

Dr. phil. August Krohn.

Neue Folge.

Zweiundsechzigsten Bandes Zweites Heft.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
[illegible]

Inhalt.

[illegible]

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

gegründet

von

Dr. I. H. Fichte,

redigirt

von dem Ordinarius der Philosophie an der Universität Halle

Dr. phil. et theol. Hermann Ulrici,

und

Dr. phil. August Krohn.

Neue Folge.

[illegible]

Halle,

C. E. M. Pfeffer.

[illegible]

Inhalt.

[illegible]

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

[illegible]

[illegible]

Dr. phil. et theol. Hermann Ulrici,

und

Dr. phil. August Krohn.

Neue Folge.

[illegible]

Halle.

[illegible]

[illegible]

Inhalt.



